44e ANNEE (5e SÉRIE) N° 6 10 FÉVRIER 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Le sacrement de pénitence étant un sacrement des morts a pour effet de remettre les péchés mortels, soit de ressusciter le pécheur à la vie de la grâce.

1° Que penser de l'effet de ce sacrement chez un pénitent qui, ayant commis des péchés mortels, a eu la contrition parfaite avant de recevoir l'absolution ? Les péchés lui étant remis sans le sacrement, quel peut donc être l'effet de l'absolution reçue ?

2° Le sacrement donne-t-il une augmentation de grâce sanctifiante aux âmes qui, n'ayant que des péchés véniels, sont déjà dans l'amitié de Dieu ?

R. — Ad I. Dans l'ordre présent de l'humanité régénérée par Jésus-Christ, le sacrement de pénitence est, d'institution divine, nécessaire de nécessité de moyen pour obtenir de Dieu la rémission des péchés mortels. Rappelons en passant, — pour expliquer notre expression, — que l'on distingue deux sortes de nécessité de moyen. L'une, plus large, est la nécessité de moyen *disjunctive, in re vel in voto;* et c'est celle qui résulte d'une institution positive de Dieu : telle, la nécessité du baptême d'eau pour le salut. L'autre, plus stricte, résulte de la nature même des choses, *necessitas medii absoluta in re :* telle, la nécessité de la grâce sanctifiante pour obtenir la vie éternelle. (Voir *Ami* 1913, p. 233; 1925 p. 354). Dans le cas du pécheur qui veut recouvrer l'amitié de Dieu, la pénitence, acte de la vertu de ce nom, est nécessaire de nécessité stricte de moyen, pour obtenir, en toutes hypothèses, le pardon divin ; le sacrement de pénitence, tel que N.-S. J.-C. l'a institué, est nécessaire de nécessité large, c'est-à-dire qu'il doit être reçu en réalité, s'il est connu du pécheur et s'il est possible au pécheur d'y accéder ; ou, tout au moins, désiré implicitement ou explicitement. Cela dit, il faut confesser avec l'Eglise catholique que toute contrition parfaite remet les péchés mortels que l'on a pu commettre, et cela, avant même que l'on reçoive le sacrement de pénitence. Toutefois nous rectifierions volontiers une expression de notre correspondant. Il écrit : « les péchés sont remis SANS le sacrement. » Il veut évidemment dire : EN DEHORS du sacrement. Mais ce n'est point : *sans* le sacrement, puisque le pardon des péchés consécutif à l'acte de contrition parfaite suppose que cet acte renferme implicitement tout au moins (pour l'homme qui ignore l'existence du sacrement de pénitence) le désir de recevoir, au temps voulu, après une confession faite en bonne et due forme au prêtre approuvé, l'absolution des péchés déjà remis. Il y a donc un lien extrêmement étroit entre la contrition parfaite et le sacrement de pénitence à recevoir : de telle sorte que ce n'est pas *sans* le sacrement que sont remis les péchés, le désir du sacrement étant essentiellement requis pour que la contrition soit vraiment, dans l'ordre présent de l'humanité régénérée, une vraie contrition.

« Depuis l'institution du sacrement de Pénitence, [la contrition parfaite] est subordonnée ou ordonnée au sacrement ; en d'autres termes, elle ne justifie plus indépendamment du sacrement, mais seulement en tant qu'elle contient le désir du sacrement et qu'elle est ainsi une soumission véritable, bien que seulement intérieure et spirituelle, au pouvoir des clefs confié à l'Eglise. *Reconciliatio ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non est adscribenda* (TRID., sess. XIV, cap. IV). Ce désir du sacrement, requis et suffisant pour la justification, est, sous l'économie chrétienne, contenu dans tout acte de contrition parfaite, car cet acte naît de la charité parfaite toujours résolue et prête à observer tous les préceptes divins — et, par conséquent, à recevoir le sacrement de Pénitence au moment prescrit par Dieu. Dès que l'obligation de recevoir le sacrement est connue ou s'impose, le désir implicite *(votum implicitum)* doit se changer en désir explicite *(votum explicitum)* et se réaliser pratiquement, quand il y a possibilité. Si ce désir ne se traduit pas pratiquement au moment où le précepte de recevoir le sacrement doit et peut être rempli, la grâce de la justification acquise par la contrition parfaite est perdue de nouveau par cette omission ; et la négligence coupable à satisfaire au devoir de la confession causerait la perte du salut éternel. *Confessio est instituta* SUB PRÆCEPTO *et ideo, quia ab hoc præcepto peccans per susceptionem gratiæ non absolvitur, adhuc* CONFITERI TENETUR *et ideo, si non confitetur,* CADIT A JUSTITIA. *Sicut enim nullus potest justificari, qui sacramenta contemnat, sic nullus in justitia perseverat, si post justificationem ex contemptu negligat confiteri. Et ideo si potest confiteri et non curat, cadit a justitia, quum cadit a proposito confitendi, sine quo justificari non poterat* (S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XVII, p. 1, a. 2, q. IV). Dans tous les cas où la chose est possible, le sacrement doit être reçu au temps prescrit, comme étant l'unique moyen ordinaire de salut ; c'est seulement lorsqu'il n'est pas possible de recourir au sacrement qu'il peut être suppléé par un moyen extraordinaire, par la contrition parfaite en tant qu'elle renferme la volonté de recevoir le sacrement au temps voulu. *Contritio continet in se confessionem in proposito* (S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XC, a. 3). Le pécheur n'est donc point libre de choisir à son gré entre la contrition parfaite et la contrition imparfaite jointe au sacrement ; même dans le cas où il a été justifié par la contrition parfaite, il doit recevoir le sacrement de Pénitence dès que cette réception est prescrite et possible. Pour tous les chrétiens la rémission des péchés

est liée à la Pénitence sacramentelle. » (Gihr, *Les Sacrements*, trad. fr., t. III, p. 76-78).

Ainsi donc, pour reprendre une expression du cardinal Billot, la grâce sanctifiante est produite par la contrition parfaite, mais *à la condition* que le pécheur se présentera au temps voulu au tribunal de la Pénitence : *sub fide enim et quasi sponsione comparitionis tempore debito, concessa est pœnitenti remissio. (De Sacramentis,* t. II, thèse II § 2). Dieu fait confiance au pécheur : si celui-ci, justifié par la contrition parfaite, vient à changer ses sentiments intérieurs et néglige de se présenter, au temps voulu, à la Pénitence sacramentelle, il retombera dans l'état de péché — non parce que ses péchés remis par la contrition revivent, mais parce que la désobéissance au précepte divin et ecclésiastique constituera un péché nouveau. Et, de plus, l'obligation de soumettre au pouvoir des clefs les péchés pardonnés extrasacramentellement subsistera toujours.

On voit, par là, quel est l'effet du sacrement de pénitence conféré au pécheur déjà justifié par la contrition parfaite. Ce pécheur est encore, en quelque manière, lié par ses péchés : l'absolution l'en délie à tout jamais. Après l'absolution, ses péchés ne sont plus matière nécessaire du sacrement, alors qu'avant, bien que déjà remis, ils l'étaient encore. Et notre assertion montre avec la dernière évidence combien exacte est l'interprétation de S. Thomas relativement à la formule d'absolution : *Ego te absolvo a peccatis :* « Je te confère le sacrement qui délie effectivement » et non pas : « Je te déclare délié » de tes péchés *(Sum. theol.*, III, q. 84, a. 3 ad 5, et *Opusc. de forma absolutionis,* c. I et III). Nul auteur peut-être mieux que De Lugo n'a expliqué la pensée du Maître commun :

« D'autres auteurs, suivant en cela S. Thomas *(loc. cit.)*, disent que le sens des paroles est : *Je te confère le sacrement de l'absolution.* Ce sens est vrai et demeure vrai, même si les péchés ont déjà été remis par la contrition ou pardonnés dans une confession précédente, parce qu'ainsi la formule d'absolution ne signifie pas que l'effet en est produit présentement, mais qu'une cause suffisante pour produire cet effet est posée. Explication vraie sans doute, mais difficile à comprendre, et qui a besoin d'explication... Le sens des paroles de l'absolution ne peut être que celui-là même que leur donne l'institution divine et l'intelligence qu'en ont les hommes. Or la signification *directe* de ces mots : *Je t'absous de tes liens, je te remets l'offense divine,* porte non sur l'infusion de la grâce, mais sur la condonation du péché. Et il nous reste simplement à expliquer comment ce sens demeure, en toute hypothèse, le sens véritable de la formule d'absolution. — Si l'homme n'est pas suffisamment disposé pour recevoir la grâce, si le sacrement est nul, il n'y a aucun inconvénient que les paroles prononcées par le prêtre portent à faux. Le cas peut se produire pour les autres sacrements : l'évêque peut conférer le sacrement de l'ordre à quelqu'un qui est incapable de le recevoir, par exemple à un non baptisé ; bien qu'il dise : *Reçois le pouvoir* etc., il ne lui communique en réalité aucun pouvoir et ainsi les paroles prononcées manquent de vérité. — Si nous admettons, selon une opinion probable, que le sacrement de pénitence puisse être à la fois valide et informe, c'est-à-dire qu'il puisse, en raison d'une disposition insuffisante du sujet, ne pas produire actuellement la grâce en son âme, les paroles prononcées par le prêtre seront néanmoins aussi vraies que les paroles de l'évêque conférant l'ordre à un sujet en état de péché mortel. L'évêque dit : *Reçois le Saint-Esprit,* etc. Ces paroles sont vraies, car elles présentent ce sens : « Autant qu'il est en moi, je te donne le Saint-Esprit. » De même, dans le cas de l'absolution, la formule demeure vraie, car elle signifie : « Autant qu'il est en moi, je te remets les péchés ; » et cette signification est conforme à la réalité, même si la rémission des péchés ne s'ensuit pas effectivement, en raison d'un obstacle apporté par une disposition insuffisante... — Il est plus difficile d'expliquer comment les paroles de l'absolution gardent leur sens, dans le cas des péchés confessés, mais déjà remis par la contrition ou par une confession antérieures. Et cependant, ces paroles, ici encore, demeurent vraies. Ne dit-il pas la vérité celui qui, après avoir pardonné, renouvelle encore, lorsqu'il en est prié, son pardon ? On peut, sur le même objet, renouveler sans mentir ses promesses et ses vœux... Ainsi, par la profession religieuse, nous renonçons au siècle, aux richesses, etc., et cependant, en renouvelant cette profession ou les vœux religieux, nous répétons, sans aucun mensonge, la même renonciation... Ainsi donc, l'explication de S. Thomas relative au sens de la formule d'absolution : *Je te confère le sacrement de l'absolution,* doit être entendue déjà d'un *effet* du sacrement. C'est comme si le prêtre disait : « Autant qu'il est en moi, je donne l'absolution, à laquelle est ordonnée ce sacrement ; je confère la rémission des péchés, c'est-à-dire un titre réel pour que le péché soit effectivement remis et le droit issu du péché commis, effectivement supprimé.. » *(De sacramento pœnitentiæ,* disp. XIII, sect. 3, n. 72-74).

Ad II. Est-ce à dire que l'effet de l'absolution ne soit pas de conférer à l'homme, déjà en état de grâce, un surcroît de vie surnaturelle ? C'est la deuxième question qui nous est posée et à laquelle il faut maintenant répondre.

On nous pose cette question expressément à propos du juste qui n'a que des péchés véniels à soumettre au pouvoir des clefs. Elle peut également être posée à propos du pécheur, déjà justifié par l'acte de contrition parfaite : en réalité, ce pécheur est un juste, déjà vivifié par la grâce sanctifiante.

Nous supposons tout d'abord comme un point acquis en vertu du principe exposé plus haut, que l'absolution peut remettre *ex opere operato* le péché véniel confessé, soit que l'attrition précédente n'ait pas été, par elle-même, suffisante pour remettre ce péché, soit que la rémission du péché, dans le sacrement, doive être comprise comme on l'a expliqué à propos du péché mortel déjà pardonné : nouvelle rémission d'une faute déjà remise par ailleurs.

Mais on ne saurait oublier que dans l'ordre présent de l'humanité élevée à une fin surnaturelle, la rémission du péché, directement signifiée (et réalisée) par les paroles sacramentelles ne peut, en fait, être produite que par l'infusion de la grâce. Suarez voudrait même que cette collation de la grâce au pénitent soit l'effet propre et immédiat signifié par les paroles de l'absolution : *Ego te absolvo,* c'est-à-dire, je vous confère la grâce sanctifiante, autant qu'elle est capable, *par elle-même,* de remettre le péché : *Ego tibi gratiam sanctificantem confero, quantum est* EX SE *remissivam*

peccati. Et cette grâce attachée au sacrement de Pénitence est donnée même quand les péchés confessés ont déjà été remis auparavant, même si les péchés confessés ne sont que des péchés véniels. Et il reste sous-entendu que, dans ce sacrement comme dans les autres, le signe sacramentel n'a d'efficacité que si le sujet n'y oppose pas d'empêchement. (*De Pœnitentia*, disp. XIX, sect. II, n. 13-20). Il n'est pas nécessaire de détourner les paroles de la forme de leur signification obvie (comme semble le faire Suarez) pour aboutir à la même conclusion. De Lugo, plus logique et fidèle à l'explication littérale, s'exprime ainsi : « Je conclus que les paroles (de la forme), selon leur signification naturelle, n'indiquent pas directement et expressément la grâce : mais elles affirment un principe dont nous déduisons l'infusion de la grâce. Directement, ces paroles marquent la rémission du péché ; mais cette rémission, par la loi divine de l'ordre actuel, ne peut se produire sans l'infusion de la grâce. Donc, [des paroles sacramentelles] doit se déduire l'infusion de la grâce. Et pourtant, rien n'empêche que dans l'ordre de la réalisation, l'infusion de la grâce puisse en quelque façon précéder la rémission du péché et nous paraître plus directement exigée, quoique les paroles sacramentelles la désignent moins directement et comme postérieurement à la rémission des fautes. En effet, dans l'ordre de la réalisation, la grâce est la cause formelle qui chasse le péché habituel : et donc, c'est en vertu d'une intention directe et par une sorte de priorité qu'elle est donnée à l'âme... puisqu'elle est nécessaire pour en chasser le péché de la manière instituée par Dieu lui-même » (*Op cit*, n. 74).

Et maintenant la conclusion s'impose, telle que la formulent nos manuels de théologie, au traité des Sacrements en général. Tout sacrement (donc, le sacrement de Pénitence comme les autres), reçu dans des dispositions convenables, confère *ex opere operato* la grâce, grâce sanctifiante commune, grâce sacramentelle particulière. Bien plus, les sacrements confèrent la grâce dans une mesure inégale : aux mieux disposés, ils apportent une grâce plus abondante; à ceux qui sont moins bien préparés, la grâce est plus parcimonieusement accordée. Le problème du sacrement de Pénitence conféré aux justes n'est qu'une application particulière de ces principes généraux, et les auteurs considèrent comme une certitude théologique que les sacrements des morts « causent la grâce seconde (c'est-à-dire un accroissement de grâce) chez les justes. »

Q. — Permettez-moi de vous demander une explication à propos du chap. x, 8, de l'Evangile de S. Jean, où Notre-Seigneur dit : « *Omnes quotquot venerunt, fures sunt et latrones.* »

Faut-il entendre ces paroles au pied de la lettre, ou dans un sens plus large ?

R. — Fixons tout d'abord la teneur du texte original pour ce verset. Le P. Calmes, en effet, a traduit (*S. Jean*, p. 312, Paris 1904) : « Tous ceux qui sont venus *avant moi* sont des voleurs et des brigands. » tandis que le P. Lagrange (*S. Jean*, p. 277 Paris 1925) traduit : « Tous ceux qui sont venus sont des voleurs et des larrons. » Faut-il oui ou non omettre πρὸ ἐμοῦ ? Nous croyons plus vraisemblable (contre Calmes, Vogels, von Soden, Nestle, le *Textus Receptus*) de considérer (avec Dom Calmet et le P. Lagrange) πρὸ ἐμοῦ comme n'ayant pas appartenu au texte primitif, et cela pour trois raisons. — 1° Le *Sinaiticus* et huit autres mss. onciaux d'origine antiochienne, plus de cent cursifs, la tradition syriaque et copte (sahidique), la tradition latine, qu'il s'agisse de l'ancienne version latine ou de la Vulgate, les Pères latins (sauf Lucifer de Cagliari et S. Jérôme), ignorent cette addition. — 2° On ne la rencontre que dans le *Codex Bezæ*, ou autres mss. ou Pères d'origine égyptienne comme Clément d'Alexandrie, Origène ou Didyme l'Aveugle. — 3° Elle change de place suivant les mss. ; elle est tantôt avant, tantôt après le verbe.

Il est probable que cette addition πρὸ ἐμοῦ doit être attribuée aux Valentiniens et aux Manichéens, afin de faire condamner clairement par Jésus tout l'Ancien Testament. — On ne peut vraiment pas dire que les catholiques aient supprimé ces deux mots pour enlever une arme à leurs adversaires. Il restait toujours le verbe ἦλθον et cette phrase par laquelle le Divin Maître semblait porter un jugement fort défavorable sur ceux qui l'avaient précédé. De cette phrase, avec ou sans πρὸ ἐμοῦ, les adversaires acharnés de l'A. T. ne manquèrent pas d'ailleurs de tirer profit. Lisons donc avec la Vulgate et considérons comme une excellente traduction du texte primitif : « Omnes quotquot venerunt fures sunt et latrones. »

Comment faut il entendre cette affirmation ? Evidemment pas en ce sens que Notre-Seigneur ait voulu faire allusion à Moïse et aux Prophètes de l'Ancienne Alliance pour leur reprocher de n'être pas entrés par lui dans son bercail, le Peuple d'Israël. Bien au contraire, Jésus se réclame d'eux (Jo., v, 46; vi, 45 etc.). Ce sens écarté, et en tenant compte que la radiation de πρὸ ἐμοῦ peut permettre plus facilement une allusion à des personnages presque contemporains, on a le choix entre deux interprétations.

a) N.-S. vise les Pharisiens et principalement les Docteurs de la loi, parce qu'en s'arrogeant la direction spirituelle du peuple, en se posant en règle vivante de la foi et de la morale, ils ne font que l'égarer, abusant de sa confiance et de sa simplicité. Ils se conduisent par conséquent à l'égard de la généralité du peuple juif comme feraient de véritables brigands. — Cette interprétation, qui tient compte d'un fait indiscutable, à savoir, l'autorité incontestée des Pharisiens sur le peuple par les synagogues à l'époque de Jésus, est la plus communément admise. Et pourtant elle ne semble pas tenir compte du mouvement général de la pensée : en tant que Juifs, les Pharisiens étaient incontestablement dans le bercail. Or Jésus, en se proclamant la porte, en

voulant qu'on entre par lui, semble plutôt viser des personnages qui ne sont pas dans le bercail et qui cherchent à y pénétrer.

b) La seconde interprétation, qu'avait déjà suggérée S. Jean Chrysostome, signalée par Dom Calmet et que reprend le P. Lagrange, cadre évidemment mieux avec le contexte de ce chap. x de S. Jean. Notre-Seigneur ferait ici allusion aux révolutionnaires à prétentions messianiques d'origine israélite ou non, tels que Theudas, Judas le Galiléen, Simon l'esclave d'Hérode le Grand, et Athrongès. Ceux-là, en s'introduisant illégitimement dans le bercail pour tromper le peuple et jouer un rôle auquel ils n'étaient pas destinés, méritaient d'être qualifiés par lui, en toute réalité, de « voleurs et de brigands, » aussi bien à cause de l'usurpation d'une prétendue mission qu'en raison des moyens habituels dont ils se servaient pour satisfaire leurs ambitions.

Q. — Vos nombreux lecteurs auront certainement été vivement intéressés par votre article sur la descente de Notre-Seigneur aux enfers (1er avril 1926).

Beaucoup, comme moi, vous seraient sans doute reconnaissants de nous dire si Jésus ressuscité passa dans les Limbes les quarante jours qui s'écoulèrent entre sa résurrection et son ascension, jour où il s'éleva dans le ciel qui était resté fermé jusqu'alors. Où les passa-t-il en dehors de ses rares et fugitives apparitions, si ce n'est dans les Limbes ?

R. — S. Thomas a deux textes répondant à la question posée.

I. — Dans le *Commentaire sur les Sentences*, III, dist. 22, q. 3, a. 2, sol. 3, ad 3, il indique en passant comme lieu possible de séjour pour le Christ ressuscité, le *paradis terrestre*. Ce n'est qu'une simple conjecture. Mais le Docteur angélique ne l'a pas formulée à la légère. Si cette conjecture, improbable d'ailleurs et inadmissible, trouve grâce sous sa plume dans son œuvre de jeunesse, c'est qu'elle est l'écho d'une opinion proposée jadis par quelques Pères, notamment S. Justin, S. Irénée, Origène, et même S. Cyrille de Jérusalem et S. Jean Chrysostome [1]. Mais cette théorie bizarre disparut rapidement de l'enseignement patristique. D'ailleurs, on peut se demander avec Suarez (Comm. in IIIam, q. 55, a. 4 ; édit. Vivès, t. 19, p. 874) si le paradis terrestre existait encore au temps de Jésus-Christ.

II. — Dans la *Somme théologique*, III, q. 55, a. 3, ad 2, il se pose ainsi l'objection : « Le Christ, ressuscitant d'entre les morts, n'est pas monté immédiatement au ciel, mais seulement après quarante jours. Or, pendant cet intervalle, aucun lieu de séjour ne pouvait mieux convenir au Christ que d'habiter continuellement avec ses apôtres... » Et voici la réponse : « Le Christ n'a pas voulu séjourner continuellement avec ses apôtres ; mais ce n'est pas qu'il estimât plus convenable un autre lieu de séjour. Il jugeait que, pour instruire plus convenablement ses disciples, il valait mieux, pour la raison exposée dans le corps de l'article, ne pas demeurer continuellement avec eux [1]. *Mais nous ignorons en quels lieux s'est retiré corporellement Jésus pendant ces quarante jours :* l'Écriture est muette sur ce point, et en tout lieu s'affirme la domination du Christ. »

Nous ne saurions vous donner meilleure réponse.

Q. — Sainte Apollonie ou Apolline, vierge et martyre à Alexandrie vers la fin de 248 ou au commencement de 249 et dont la fête se célèbre le 9 février, fut menée hors de la ville, où ayant allumé un grand feu, ses bourreaux menacèrent de la brûler vive si elle ne répétait après eux certaines paroles impies. Elle demanda qu'on relâchât quelque peu ses liens, et quand ses bourreaux eurent fait droit à sa demande, « elle se jeta immédiatement dans le feu et fut brûlée vive. » Ainsi parle S. Denis d'Alexandrie (247-265) dans une lettre adressée à Fabius d'Antioche, et dont certains extraits nous sont conservés par Eusèbe dans son *Histoire Ecclésiastique* (I, VI, 41).

Cette sainte appartient donc à la catégorie des premiers martyrs qui n'attendaient pas que la mort, dont on les menaçait, leur fût appliquée, mais soit pour garder leur chasteté, ou bien parce qu'ils se trouvaient devant l'alternative de renier leur foi ou de subir le martyre, embrassaient volontairement la mort dans la forme qu'on leur destinait.

Comment expliquer que l'Église ne fasse aucune distinction entre ces martyrs volontaires et ceux auxquels les bourreaux infligeaient la mort ? Et comment faire comprendre aux membres d'un Cercle d'études que dans l'acte de ces martyrs il n'y a rien de contraire au Ve commandement de Dieu ?

Je connais les explications de S. Augustin *(De civitate Dei*, I, 26) et celles des Vies des Saints, mais elles ne donnent pas pleine satisfaction, et ne contentent pas même leurs auteurs. Je désirerais quelque chose de plus scientifique et de plus clair.

R. — Nous avons cherché, consulté, réfléchi. Et finalement nous sommes d'avis qu'aucune explication meilleure que celle de S. Augustin ne saurait être apportée. C'est aussi, semble-t-il, l'avis de S. Thomas d'Aquin : « *Dicendum quod, sicut Augustinus dicit in* I de Civ. Dei (cap. 21 a med.), *nec Samson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit,* NISI QUOD LATENTER SPIRITUS SANCTUS HOC JUSSERAT, *qui per illum miracula faciebat. Et eamdem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur.* » *(Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXIV, a. 5, ad 4).

Q. — Ces derniers temps, en étudiant particulièrement les vertus, j'ai eu la présomption de soupçonner que plusieurs théologiens même éminents avaient une lacune dans leur traité des vertus.

Ce qui m'a permis de penser que mon soupçon n'était pas tout à fait dénué de fondement a été la réponse de Contenson *(Theologia mentis et cordis*, II, p. 455, édit. Vivès) à la demande : « Quid sit facilitas in actu ? » — « Respondeo, id melius experientia percipi quam verbis declarari : et præsertim in actibus bonis mallem sentire facilitatem, quam scire ejus definitionem, quam revera soli norunt qui eam sentiunt viri sancti, qui, ut ait Scriptura, induunt fortitudinem,

[1] Voir M. Quilliet, art. *Descente de Jésus aux Enfers*, dans le *Dict. de Théologie catholique*, t. IV, col. 619.

[1] ... « Ne videretur ad talem vitam resurrexisse, qualem prius habuerat. »

assumunt pennas ut aquilæ, volant et non deficiunt, in qua facilitate et promptitudine solida devotio posita est ad opera sancta proclivis, vitæ spiritualis condimentum, virtutum flos, caritatis flamma, Christique bonus odor, quo perfusi viam mandatorum currimus, nec fingimus laborem in præcepto. »

Pourquoi donc cet embarras de l'illustre théologien, si thomiste cependant ?... Que les scotistes, qui n'admettent pas de vertus morales infuses, éprouvent de la difficulté à bien définir la vertu chrétienne, cela va de soi. Mais les thomistes, semble-t-il, ne devraient pas être dans le même cas.

En effet si « actus et potentiæ sunt in eodem genere, » ne peut on point dire également : « Actus et habitus sunt in eodem genere » ? — « Habitus, dit le même Contenson, generat actus similes in quibus genitus est. » Or, de l'avis de tous, les actes qui naissent des vertus morales infuses sont certainement surnaturels. Comment donc l'habitude ou facilité de faire ces actes, naissant elle-même de ces actes surnaturels, ne serait-elle pas surnaturelle ? « Virtus est ultimum potentiæ, » dit encore Contenson ; donc la vertu doit être du même genre que la puissance.

En cherchant dans la collection de l'*Ami* quelques lumières là-dessus, j'ai trouvé dans l'année 1901, page 63, une réponse qui m'a paru bien précieuse. Dans l'énumération qu'on y fait des espèces de vertus, on admet l'existence de vertus surnaturelles acquises. Ne serait-ce point la solution de la difficulté ? Si oui, comme j'aime à le penser, ne devrait on point admettre une distinction entre les vertus surnaturelles acquises qui, depuis la première enfance par exemple, ont procédé des vertus infuses, et les vertus surnaturelles des néo-convertis, élevées par le baptême aussi bien que l'âme elle-même à l'état surnaturel ? Serait-il inexact d'appeler ces dernières, vertus morales surnaturellement transformées ? Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Nous ignorons quels théologiens éminents vous avez consultés. Bon nombre de manuels passent sous silence ou ne font que signaler d'un mot la question que vous soulevez. Cependant plusieurs auteurs récents l'ont abordée : Pesch, *Prælectiones*, t. VIII, n. 14 ; Mazzella, *De virtutibus infusis*, art. 5, prop. 4 ; et surtout Billot, *De virtutibus infusis*, Prolégomènes. Le problème a été agité longuement surtout par les grands théologiens de la Compagnie de Jésus, entre autres par Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. 52, 53 ; Grégoire de Valencia, *In I IIæ*, disp. IV, q. 3, punct. 4 ; Suarez, *De Gratia*, l. VI, c. 14.

1. — Le point de départ de la controverse est dans cette constatation expérimentale, que la répétition fréquente des actes des vertus surnaturelles infuses engendre pour le chrétien, du moins ordinairement, une *facilité* de plus en plus grande pour reproduire ces actes. Cette facilité n'existait pas au début de la vie spirituelle ; et elle semble persévérer, même après la perte de la vertu surnaturelle infuse. En effet, ainsi que le remarque Molina (*Concordia*, disp. VIII, a. 13, fine), un catholique qui devient hérétique en errant sur un point de la foi, retient encore une certaine habitude de la foi sur les autres points. Cette habitude n'est pas infuse, puisque l'hérésie a fait perdre la vertu infuse de foi. Donc, c'est une habitude acquise, et acquise par la répétition des actes de la vertu infuse de foi que cet homme, encore catholique, possédait relativement à tous les mystères révélés.

2. — Comment expliquer cette habitude acquise, d'où semble provenir la facilité avec laquelle le chrétien produit des actes vertueux ? Notre correspondant nous renvoie à un article de l'*Ami*, préconisant l'existence de vertus *acquises surnaturelles*. Cette opinion existe, en effet, et fut enseignée au XVIIe siècle par plusieurs théologiens et nommément par Th. Hurtado, ainsi que le rapporte Ripalda, disp. 52, au début. Cette habitude surnaturelle présuppose la vertu infuse dont elle ne fait que faciliter l'exercice. — Il nous est difficile, après plus de vingt-cinq ans, de préciser ici quelle fut, en 1901, la pensée exacte du rédacteur de l'*Ami*. S'il a entendu parler dans le sens de Hurtado, nous hésiterions à acquiescer à son opinion. Car tous les théologiens, à une ou deux exceptions près, proclament que l'habitude engendrée par l'exercice d'une vertu surnaturelle — si toutefois elle est engendrée — ne saurait être qu'une habitude naturelle. L'âme, en effet, ne possède, par rapport à l'habitude surnaturelle, qu'une puissance *obédientielle* et Dieu seul peut réduire à l'acte une telle puissance. C'est la raison pour laquelle toute vertu surnaturelle, par là même qu'elle est surnaturelle, est nécessairement infuse. Ni sa production dans l'âme, ni son accroissement ne sauraient dépendre de nos actes, même surnaturels ; ces actes en demeurent simplement cause dispositive quant à la production, cause méritoire quant à l'accroissement.

3. — Habitude acquise naturelle ? — Peut être ! Un grand nombre de théologiens ont opiné en ce sens. C'est la doctrine de Molina, renouvelée avec éclat, de nos jours, par le cardinal Billot dans ses « Prolégomènes » au Traité des Vertus infuses. Sans doute, on objecte à cette théorie « que l'habitude produite par des actes de la vertu infuse devrait incliner le chrétien à produire des actes de même espèce que ceux qui ont engendré cette habitude. Or, cela est impossible, puisque les actes surnaturels diffèrent spécifiquement des actes naturels, et cela en raison de leur objet formel : ainsi, par rapport à l'objet formel d'une vertu infuse, pas d'acte naturel possible et, par voie de conséquence, pas d'habitude acquise. » — Qu'importe ! répliquent Molina et Billot. Il ne convient pas d'éclairer la clarté par l'obscurité : c'est dans le procédé inverse que se trouve la vérité. Or, quoi de plus clair que cette facilité d'exercice acquise par la répétition des actes vertueux ? Quoi de plus obscur que la différence spécifique qui existerait entre l'objet formel de la foi surnaturelle et celui de la foi naturelle ? Il vaut donc mieux maintenir l'explication si claire et si obvie des habitudes naturelles acquises portant sur un objectif surnaturel et laisser de côté la thèse de la spécification des actes et des habitudes par l'objet formel. L'explication de Molina (*Concordia*, disp. XXXVIII) reste plausible : « Les habitudes surnaturelles de foi, d'espérance et de charité sont infusées à l'âme par Dieu seul ; elles ne sauraient être atteintes effectivement, même quant à leur simple croissance, par

les actes surnaturels de foi, d'espérance et de charité. Mais cependant *de tels actes contiennent éminemment les actes naturels de foi, d'espérance et de charité :* à leur production, en effet, concourent toutes les causes qui produiraient ces actes naturels, si Dieu, par l'influence de la grâce, n'élevait ces causes et ne leur faisait produire leurs actes dans l'ordre surnaturel. En conséquence, des actes surnaturels résultent des habitudes naturelles de foi, d'espérance et de charité, qui demeurent encore en celui qui par le péché mortel a perdu la charité surnaturelle ou même en celui qui, par l'infidélité, a perdu la foi. ».

4. — Explication peu goûtée que ce mélange de l'ordre surnaturel et de l'ordre naturel par rapport à la même foi surnaturelle. — « Pas de vertu surnaturelle acquise ; pas d'habitude naturelle engendrée par la répétition des actes surnaturels » : il faut tenir ces deux points, répètent à l'envi de nombreux docteurs. Et que reste-t-il donc comme explication plausible de la grande facilité que confère la pratique prolongée de la vertu ?

Il reste, disent certains thomistes, que les vertus infuses s'intensifient et, par cet accroissement de perfection intrinsèque, confèrent au chrétien plus de force pour agir surnaturellement. Voir Salas, *In I-IIæ*, tract. X, disp. IV, sect. 5. — Pauvre explication ! répliquent en chœur les autres théologiens. « Explication à rejeter pour deux motifs, écrit Ch. Pesch *(Prælectiones,* t. VIII, n. 14) : *a)* La doctrine communément admise veut que les habitudes infuses croissent toutes et chacune parallèlement à l'accroissement de la grâce sanctifiante. Or, l'expérience nous fait constater que l'homme acquiert une plus grande facilité dans les seules vertus où il s'exerce, et non dans les autres vertus dont il ne produit que peu ou pas d'actes. De plus, la grâce accrue *ex opere operato* ne confère pas d'ordinaire et de la même façon la facilité qu'entraîne après soi l'acte fréquemment répété de celui qui agit *(opus operantis)*. — *b)* Celui qui, après une vie vertueuse, tombe dans l'habitude de pécher gravement contre une vertu déterminée, s'il vient à résipiscence, expérimente d'ordinaire des difficultés dans l'exercice de cette vertu même contre laquelle il a fréquemment péché et non dans l'exercice des autres vertus contre lesquelles il n'a jamais péché. Or, en recouvrant la grâce, il a reçu les habitudes infuses en un degré égal. C'est donc là le signe que la seule intensité des vertus ne suffit pas à expliquer la plus grande facilité d'exercice dans la vertu. »

5. — Vraiment, il faudra trouver une autre explication ! — Sera-ce celle de Suarez que suit Mazzella ? « La faculté qu'on éprouve en s'exerçant de plus en plus dans les actes des vertus infuses provient normalement de la grâce divine, écrit en substance Suarez (l. VI, c. XIV, n. 7 ; cf. Mazzella, n. 79) Cette grâce confère au chrétien une suavité plus grande, une claire vue plus parfaite, une affection plus vive à l'égard du bien. Mais accidentellement, elle peut être causée par une certaine accoutumance qui supprime certains obstacles ou certaines difficultés auxquels se heurtaient les puissances naturelles de l'homme ou leurs organes. » — A ces deux raisons, Billot oppose, avec la rigueur d'une logique impitoyable, la critique suivante : « Si vous recourez au secours de la grâce actuelle, vous n'apportez aucune raison satisfaisante. N'est il pas évident que cette facilité qui résulte de la répétition habituelle des actes, par une loi en quelque sorte ordinaire, est quelque chose d'intrinsèque à l'homme, d'inhérent à ses facultés, et, par la nature même des choses, connexe à l'habitude elle-même ? » — « Ferez-vous appel à la vertu active qui s'attache à la répétition des mêmes actes ? Mais cette vertu ne peut être conçue que dans la destruction des inclinations contraires, ou dans la production d'une habitude positive dans la puissance qui agit, ou dans les deux à la fois. Mais observons que la vertu agissante des actes vertueux ne peut s'étendre à la destruction des inclinations vicieuses contraires qu'à la condition d'engendrer une propension positive vers ce qui est conforme à la vertu. C'est parce que les actes répétés engendrent une inclination vers des actes similaires qu'est détruite l'inclination vers les actes opposés... Donc, en réalité, dire que l'exercice répété des actes vertueux détruit les obstacles et les difficultés, c'est dire équivalemment qu'il crée dans l'âme une habitude positive vers les mêmes actes de vertu. C'est de la pure inconséquence de nier ceci et d'admettre cela. » Et, de fait, Mazzella est obligé, dans une explication embarrassée, de concéder que l'exercice répété des actes vertueux laisse dans l'âme des « espèces » (transcrivons : des traces) relatives aux objets, motifs, actes des vertus infuses, et que lesdites « espèces » diminuent les difficultés qui s'opposeraient à la pratique de la vertu.

6. — Faut-il donc en revenir à la conception Molina-Billot ? — A notre avis, oui, en grande partie du moins. Certes le problème est ardu et la solution en est pour ainsi dire impossible, si l'on en veut éliminer toute obscurité. D'après les principes mêmes de S. Thomas, il nous semble qu'on doive tenir pour acquis ces deux points : premièrement, impossibilité, par la répétition des actes des vertus, d'infuser, d'engendrer en l'âme une vertu acquise surnaturelle ; — deuxièmement, impossibilité de concevoir une habitude acquise, naturelle par conséquent, pouvant produire des actes et atteindre des objets surnaturels, même considérés dans leur seule substance et abstraction faite de leur caractère surnaturel.

Que reste-t-il donc ?

« Je confesse, écrit Gonet *(Clypeus theologiæ thomisticæ,* tract. IV *De virtutibus et donis,* disp. IV, n. 25), que, par là même que le chrétien s'exerce fréquemment dans les actes des vertus infuses, il acquiert une certaine disposition et facilité d'agir, de telle sorte que, par rapport à la même matière, et mu par un motif naturel, il

puisse exercer l'acte d'une vertu naturelle. Ainsi, passant facilement d'un motif à un autre, il engendre en lui-même une vertu acquise, s'exerçant sur la même matière [que la vertu infuse]. C'est en ce sens que s'exprime S. Thomas, *De veritate,* q. xvii, a. 1, ad 4 : « Des actes répétés est engendrée non une habitude différente de celle qui est le principe des actes posés, mais soit une habitude nouvelle et de même tendance que la première, — (ainsi des actes de la vertu infuse de charité est engendrée une habitude de dilection), — soit un simple accroissement de l'habitude préexistante, comme il arrive à l'homme qui possède déjà la vertu acquise de tempérance : par la répétition des actes, son habitude se fortifie. » L'habitude naturelle engendrée par la répétition des actes surnaturels sera, par rapport à ceux-ci, simplement *dispositive,* en tant que la répétition des actes surnaturels engendrera une facilité plus grande pour le chrétien de s'exercer sur la même matière, mais mu par un motif purement naturel ; ainsi celui qui croit par un acte de foi infuse et à cause d'un motif surnaturel les vérités que lui propose l'Eglise, acquiert une facilité réelle à croire ces vérités pour un motif de foi humain, par exemple, parce que ses parents les lui ont enseignées. »

Remarquons avec quel soin Gonet emploie le mot « *matière* » pour désigner l'objet commun sur lequel s'exerce à la fois la vertu surnaturelle et l'habitude acquise. Il évite par là de contredire le principe thomiste de la spécification des actes et des habitudes par l'objet formel. Et en même temps, il marque le point précis où l'acte de l'habitude acquise peut disposer l'âme à l'acte de la vertu surnaturelle. Disposition toute matérielle, lorsque la vertu infuse est absente de l'âme, mais disposition réelle quand même. L'objet de la vertu infuse et de l'habitude acquise n'est que matériellement le même.

L'application de cette doctrine est facile en ce qui concerne les vertus morales, infuses ou acquises : la « matière » de ces vertus est vraiment la même, soit dans l'ordre surnaturel, soit dans l'ordre naturel. Mais vertus infuses et habitudes acquises diffèrent entre elles, et quant à leur objet formel, et quant à la fin qu'elles poursuivent (S. Thomas, I II, q. 63 a. 4). La facilité d'action qui s'acquiert par la répétition des actes n'existe pas, en réalité, en raison de la fin dernière surnaturelle, mais elle concerne uniquement la puissance vitale qui agit selon les lois de la justice, de la tempérance, de la force. Ainsi, en posant des actes de justice surnaturelle infuse, l'habitude naturelle qui s'acquiert est une propriété non de la vertu infuse comme telle, ni en tant qu'elle a pour terme la vision béatifique, mais de la vertu de justice comme telle, en tant qu'elle habitue l'homme à rendre à chacun ce qui lui est dû. Et cette habitude demeure, même après la perte de la vertu infuse, comme une réelle disposition à agir surnaturellement, *lorsque la grâce reprendra son empire dans l'âme justifiée.*

L'application est plus difficile en ce qui concerne les vertus théologales. Et cependant, ici encore, les grands commentateurs de S. Thomas n'ont pas hésité à étendre aux vertus de foi, d'espérance et de charité le même parallélisme d'habitudes naturelles acquises portant sur la même matière. Evidemment l'identité de matière est ici plus matérielle encore, si l'on ose s'exprimer ainsi, et doit respecter la diversité d'objet formel. Cajétan, en particulier, est très affirmatif sur l'existence de telles habitudes acquises. On lira particulièrement son commentaire sur la IIa-IIæ, q. 17 a. 5 ; la Ia IIæ, q 63, a 3, et surtout q. 109, a. 4 « *Etiam credere, sperare, diligere Deum potest homo per sua naturalia quantum ad substantiam operum adimplere, et non in quantum implentur ex spe, et fide et charitate.* » Cf. a. 1. Il s'agit donc d'une foi, d'une espérance, d'une dilection (le mot *charité* est réservé à la vertu infuse) d'ordre naturel, habitudes acquises, s'exerçant sur le même objet matériel que les vertus infuses, par des actes spécifiquement différents. Toutefois la différence spécifique des actes, — différence qui s'accuse par rapport à l'objet formel considéré dans toute son extension (motif et aspect formel de la vérité crue en relation avec la fin dernière surnaturelle), — respecte leur similitude dans ce qu'on pourrait appeler le « mécanisme psychologique » de ces actes. De là encore, ces habitudes acquises de foi, d'espérance et de dilection demeurent, même après la perte de la charité, de l'espérance infuse et de la foi proprement théologique, de réelles dispositions naturelles à aimer, à espérer, à croire surnaturellement, *lorsque la foi et l'espérance infuses, la grâce et son cortège de vertus viendront de nouveau orner l'âme ressuscitée à la vie surnaturelle.*

Voilà ce que, sur le point si délicat soulevé par notre correspondant, nous pouvons proposer, à notre avis, de plus approximatif et de plus vraisemblable.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Deux Martyrs de l'Eucharistie, par H. Perroy, S. J. In-12 de 192 p., 8 planches hors texte, 7 f. Lyon, Vitte. — **Les Martyrs Eudistes** *massacrés aux Carmes et à St Firmin,* par le P. J. B. Rovolt. In-12 de xiv-222 p., 9 f. Paris, de Gigord. — **Les Martyrs Franciscains des Carmes.** Lettre Préface de M. de la Gorce. In-12 de 120 p. Paris, libr. St François (pour la Belgique : Duculot, éditeur à Gembloux). — **Moines Bénédictins martyrs et confesseurs de la foi** *pendant la Révolution,* par François Rousseau. In-12 de xiv-390 p., 15 f. Paris, Lethielleux (pour la Belgique : Abbaye de Maredsous). — **Le B. Abba Ghèbrè-Michaël,** *prêtre de la Mission, martyr en Ethiopie,* par J.-B. Coulbeaux, prêtre de la Mission. In-8 de 392 p., grandes photo-

typies en noir et en couleurs, 12 f. 50, *franco* 13 f. 75. Paris, Haton.

Etudes biographiques sur quelques-uns de nos nouveaux Bienheureux de l'année 1926.

I. — Ces deux martyrs de l'Eucharistie, ce sont les deux jésuites Jacques Salès et Guillaume Saultemouche, le premier, prêtre, le second, Frère coadjuteur temporel, massacrés à Aubenas par les huguenots le 7 février 1593. Glorification tardive, sera-t-on tenté de dire. Mais le procès de l'Ordinaire était achevé et porté à Rome dès 1627 ; à Rome, il s'égara dans les archives du *Gesu*, et il fallut l'invasion piémontaise de septembre 1870 pour l'amener aux archives d'Etat, parmi de nombreux papiers confisqués par le nouveau gouvernement de Rome. C'est là, aux archives d'Etat, que le vieux dossier fut découvert en 1900 par le regretté P. Tournier.

Ce Jacques Salès était une des lumières de la controverse de ce temps-là. Il avait professé les sciences sacrées à Tournon et à Pont-à-Mousson. Le gouverneur royal d'Aubenas ayant demandé au recteur du collège de Tournon un prédicateur capable de soutenir la controverse avec les ministres (Aubenas avait été vingt-sept ans aux mains des huguenots et n'avait été repris par la Ligue qu'en 1587), Salès fut désigné. Il en bénit le Seigneur; car il savait combien le poste était périlleux, et il y avait des années qu'il soupirait après le bonheur de verser son sang pour le Christ, portant constamment sur lui une lettre autographe et quelques reliques du jésuite Edmond Campian (martyrisé à Londres une dizaine d'années plus tôt, en 1581). Il fit merveille à Aubenas l'Avent de 1592. Si bien que le gouverneur demanda à le garder encore. Il évangélisa la région, Ruoms, Largentière, Chassiers. Il savait et il annonçait sa fin prochaine.

Cette année 1593 s'ouvrait sur de grandes espérances. Une trêve d'un an venait d'être conclue en décembre entre royaux et ligueurs du Languedoc. Tout le monde attendait la paix. On savait que l'abjuration du roi était proche (elle eut lieu en effet le 25 juillet suivant, à St Denis). Un seul homme ne désarmait pas : François de Chambaud, le grand chef, depuis trente ans, des bandes huguenotes en Vivarais. Il décida, malgré la trêve, un coup de force pour reprendre Aubenas. Le coup de force réussit, la nuit du 5 au 6 février. Les huguenots, à peine entrés dans la ville, courent chez les deux jésuites, les arrêtent, les mettent en face des ministres. La controverse s'engage, dure tout le jour, reprend le lendemain dimanche 7, jusqu'à ce que le pasteur Labat, à bout d'arguments, somme Salès de désavouer le traité qu'il a écrit sur l'Eucharistie, et, sur son refus, ajoute : « Dépêchez, il ne mérite pas de vivre, c'est une peste. » Un coup d'arquebuse renverse le jésuite ; le poignard l'achève, et immole à ses côtés son fidèle Frère, qui tombe percé de dix-huit blessures.

II. — Le P. Rovolt, auteur, il y a deux ans, de cette vie du P. Le Doré qui est une grande page, admirablement documentée, de notre histoire ecclésiastique contemporaine, nous fait connaître rapidement, dans son nouveau volume, les quatre martyrs Eudistes des 2 et 3 septembre 1792 et leurs quinze compagnons.

Ils étaient quatre, tous hommes considérables : le P. Lefranc d'abord, vicaire général de Coutances et Supérieur du Grand Séminaire, esprit d'une rare perspicacité qui dès la première heure pénétra le mystère de la Révolution, « perpetrée, comme toutes les autres, par une société secrète, » dit Mgr de la Villerabel, archevêque de Rouen, dans l'éloquente et profonde lettre qu'il a adressée au P. Rovolt.

Le P. Lefranc avait le courage de ses convictions, en un temps où ce courage comportait quelque risque. En 1791, il publiait son *Voile levé* ou *Le Secret de la Révolution révélé à l'aide de la Maçonnerie,* dont trois éditions furent enlevées en quelques jours; puis, *Conjuration contre la Religion et les Souverains ; Lettres à un maître-maçon ; Autres lettres à un maître-maçon.*

Avec le P. Lefranc, les bandits d'août arrêtèrent, en la résidence parisienne des Eudistes (aux Tourettes, rue des Postes, n° 20), trois autres Eudistes : le P. François Hébert, confesseur du roi et regardé comme l'auteur responsable du *Veto* opposé par le roi au Décret du 20 novembre 1791 ; le P. Pottier, supérieur du Grand Séminaire de Rouen, qui dans le désarroi d'alors prêta le serment à la Constitution civile, mais, désavoué par ses Séminaristes et par sa mère, se rétracta publiquement ; le P. Béraud du Pérou, vicaire général de Saintes ; — et quinze autres prêtres qui avaient pensé trouver un refuge à la maison des Tourettes et que Dieu a appelés, comme les Eudistes leurs amis, à la gloire du martyre (anciens élèves des Eudistes de Normandie ou de Bretagne, anciens jésuites, autres prêtres du clergé séculier). Le P. Rovolt les unit tous ensemble sous le même titre : *Martyrs eudistes,* puisque Dieu ne les a pas séparés dans le martyre.

Livre de piété filiale sans doute, mais aussi de solide et précise érudition, où tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la Constitution civile et de la législation antireligieuse de ce temps-là viendront puiser de précieux éclaircissements.

III. — Un travail semblable d'hagiographie solidement documentée vient d'être consacré aux martyrs franciscains des Carmes : les BB. Apollinaire de Fribourg, capucin, Jean-François Burté, cordelier, et Séverin Girault, Tertiaire régulier : — trois grandes et joyeuses physionomies dont la restitution ici est saluée par M. de la Gorce (lettre-préface) comme un « acte de piété et de patriotisme. »

IV. — Quant aux Bénédictins, c'est un monument d'ampleur que leur élève M. Fr. Rousseau, une grande page d'histoire générale. Tableau d'abord de l'état de l'ordre monastique avant la tourmente (méfaits de la *Commission des Réguliers*) ; agissements des deux premières Assemblées révolutionnaires ; déportations et emprisonnements ; les 3 martyrs bénédictins de septembre 1792, les BB. Augustin Chevreux (dernier Supérieur Général de la Congrégation de Saint Maur), Louis Barreau de La Touche et René Julien Massey, moines de la même Congrégation ; le reste du volume, p. 107-370, est donné aux martyrs du Tribunal révolutionnaire de Paris, de Lyon, d'Orange, du reste de la France, aux réfugiés de Suisse, de Belgique, d'Angleterre, d'Italie, d'Espagne, aux déportés de Bordeaux, de Rochefort, des îles de Ré et d'Oléron, de la Guyane. Un volumineux Index général des noms des religieux et religieuses (17 pages sur 2 colonnes). Ouvrage vraiment d'intérêt capital pour l'histoire de la persécution révolutionnaire.

V. — Sur la mission lazariste en Abyssinie, ses débuts (1838), ses développements, les persécutions sauvages auxquelles elle a été en butte, voir *Ami* 1926, p. 41-3. Le P. Coste dit de ses frères en religion que dans peu de Missions ils ont plus souffert qu'en Abyssinie. On en aura la preuve singulièrement éloquente et poignante dans cette Vie du nouveau Bienheureux qui en somme nous redit toute l'histoire de la Mission d'Abyssinie au XIXe siècle jusqu'au martyre de Ghèbrè (ou Ghebra) Michaël en 1855 (né 1791 dans le schisme monophysite, moine à vingt-cinq ans et dès lors en très grand renom de sainteté, rentré dans l'Eglise en 1844 à la suite d'un voyage à Rome, ordonné prêtre en 1851 par Mgr de Jacobis, martyrisé après des tortures indicibles, 28 août 1855, béatifié le 31 octobre 1926). On a voulu que cette réédition fût luxueusement illustrée, et c'est très bien ; mais nous appelons aussi de nos vœux une édition de propagande à bon marché.

Sainte Barbe, par le comte de Lapparent. In-16 de 64 p., 40 illustrations, 5 f. Paris, H. Laurens. — **Saint Dominique (1170-1221),** par le P. Rambaud, O. P. In-12 de xiv-322 p., 12 f. Paris, Téqui. — **Les plus belles lettres de sainte Catherine de Sienne,** traduction par P. H. Michel, avant-propos du P. Gillet, O. P. In-12 de xiii 214 p., 10 f. Paris, Lethielleux. — **Sur les pas de S. Louis de Gonzague,** par L. Rouzic. In-12 de 182 p., 5 f. Téqui. — **Vie de S. Louis de Gonzague,** par le P. Meschler, S. J. In-8 de viii-413 p., 15 f. Lethielleux. — **S. Vincent de Paul Guide du Prêtre,** par l'abbé Arnaud d'Agnel. In-12 de 350 p., 10 f. Paris, Téqui. — **Le baiser de S. François et de S. Dominique,** par l'abbé Elie Maire. In-18 de xiii 104 p., 3 f. Paris, Lethielleux.

I. — Il n'y a pas beaucoup de Saints dont le patronage soit aussi étendu que celui de sainte Barbe. Je trouve en effet, au Répertoire de Du Broc de Segange, qu'elle est patronne des architectes, ouvriers en bâtiments, maçons, couvreurs, charpentiers, carriers, pompiers, artilleurs, canonniers, armuriers, artificiers, salpêtriers, fondeurs, mineurs, couleuvriniers, arquebusiers, mariniers, paumiers, carillonneurs, sonneurs, fossoyeurs, peaussiers, brossiers, vergettiers, marchands fourreurs et pelletiers, chapeliers, jeunes filles, femmes mariées, lingères, tisserands, orfèvres (à Rome), drapiers, bouchers, cuisiniers ; on l'invoque aussi contre la foudre, les dégâts des orages, les incendies, l'impénitence finale, la mort sans confession, la mort subite ; elle est enfin un des XIV Saints Auxiliateurs.

Voilà une litanie qui est bien le plus éloquent témoignage de la confiance que sainte Barbe inspirait à nos pères : tout le monde voulait se mettre sous son patronage. On verra, dans l'opuscule de M. de Lapparent, comme elle a su inspirer heureusement, au cours des âges, les artistes, les diverses liturgies, grecque, syrienne, latine (celle-ci lui a consacré plus de 250 pièces), les dramaturges religieux du moyen âge et de la Renaissance. Elle partage même avec de grands hommes, avec Homère, avec Christophe Colomb, la gloire d'avoir un berceau inconnu : des contrées fort diverses, Bithynie, Syrie, Egypte, Toscane ont à l'envi revendiqué l'honneur de l'avoir vue naître, encore qu'il soit très vraisemblable que le lieu de sa naissance, comme aussi de son martyre (en l'an 235), fut Nicomédie. Les pages de M. de Lapparent sont tout à fait attachantes et riches de données précises. Et de l'illustration il suffira de dire que *Sainte Barbe* fait partie de la Collection *L'Art et les Saints.*

II. — Le visa des Supérieurs Dominicains porte que le livre du P. Rambaud est « capable de faire mieux connaître et mieux aimer notre Ordre et son glorieux Fondateur. » C'est tout à fait cela. Ces pages feront les délices des âmes pieuses. Pas de discussions érudites ; peu d'histoire : seulement les traits essentiels de la vie de S. Dominique ; mais des chapitres excellents, pénétrants, sur ses vertus : il y aurait à prendre ici un traité substantiel des vertus chrétiennes et religieuses. L'essentiel aussi de ses fondations ; son Tiers-Ordre ; sa vie posthume, ses miracles, sa canonisation, ses fils à travers l'histoire. En 9 pages sur 2 colonnes, une Table de noms propres qui sera précieuse pour les recherches. De belles phototypies hors texte.

III. — S. Dominique a laissé une féconde postérité de Prêcheurs et de Docteurs. De ceux-ci le plus grand nom, après S. Thomas, est assurément sainte Catherine de Sienne, dont le *Dialogue,* un des livres fondamentaux de la mystique chrétienne, est, pour l'Ordre de S. Dominique, au point de vue mystique, la gloire de famille par excellence, comme la *Somme* l'est au point de vue théologique.

Sa correspondance est très volumineuse. Mais les sujets qu'elle y traite sont assez nombreux. Elle ne craint pas de se répéter sur les questions qu'elle estime essentielles et qu'elle croit de nature à éclairer et à réchauffer ses correspondants. Et c'est toujours fort édifiant. Mais, pour le grand public, pour le public pressé, on a pensé qu'un choix serait le bienvenu.

A ce choix voici la pensée qui a présidé. On a voulu composer une sorte de *Traité de la vie chrétienne* à l'usage des âmes du monde qui ont le souci de leur salut et de leur perfection. Et l'on y a réussi excellemment. Beaucoup de lecteurs qui redoutent les traités didactiques où l'exposé de la doctrine prend nécessairement une allure un peu abstraite, seront charmés de trouver ici le même exposé sous une forme vivante, dans un style direct, imagé, brûlant, qui force l'attention et réchauffe le cœur. A chaque page c'est une âme de Sainte que l'on sent palpiter, tout imprégnée de forte doctrine, mais uniquement préoccupée de donner Dieu aux âmes ou les âmes à Dieu, avec un entrain incroyable.

Le premier et le dernier mot de la vie chrétienne, c'est qu'il faut aimer Dieu. Or, *pour aimer Dieu, il faut le connaître ; et pour le connaître, il faut l'aimer :* en ces deux propositions, tient toute la doctrine spirituelle de Catherine.

A cette vue très simple se rattache tout ce qu'elle écrit : 1° sur la justification : *Du Péché à la Grâce,* 7 lettres, dont la 1re, *Le péché mortel,* est adressée à une prostituée de Pérouse ; — 2° sur les trois vertus théologales, 14 lettres : — 3° sur la prudence, 3 lettres ; 4° sur la volonté, 5 lettres ; 5° sur l'obéissance, 2 lettres ; 6° sur la patience, 4 lettres ; 7° sur la vocation religieuse, 1 lettre, à sa mère, qui se tourmentait à l'excès de la savoir si longtemps en Avignon : « C'est par la volonté de Dieu que je reste ici et non par volonté d'homme » ; 8° sur le mariage, 4 lettres.

Le choix a été fait, nous dit le P. Gillet, « par des mains pieuses sous l'inspiration d'une pensée apostolique. » Et la traduction est l'œuvre de M. P.-H. Michel, universellement connu et goûté comme traducteur déjà de l'*Histoire du Christ,* de Papini.

IV. — M. Rouzic, qui au jour de son baptême a reçu S. Louis de Gonzague pour Patron, qui a voué sa vie à l'apostolat de la jeunesse, dans « une longue et heureuse fréquentation » de la Compagnie de Jésus, vient d'écrire un petit livre qui est un bijou, présenté en cette langue d'une simplicité si distinguée, élégante et d'une chaleur tout apostolique, qui a contribué si efficacement au succès de ses nombreux ouvrages et opuscules. — Plan : 1° tableau rapide de la vie du Saint, en 40 pages ; 2° ses vertus théologales, religieuses, morales, p. 43-121 ; 3° S. Louis modèle de l'écolier et du jeune homme ; 4° nos devoirs envers lui : louange, prière, imitation. On voit qu'une grande place est faite ici à l'étude des vertus. C'est une méthode que notre temps goûte beaucoup : étudier les vertus dans les Saints. On a vu plus haut que c'est ce qu'a fait le P. Rambaud pour S. Dominique. C'est ce que d'autres ont fait aussi pour S. François d'Assise, pour S. François de Sales, pour S. Benoît, pour S. Vincent de Paul, pour S. François Xavier, etc.

Enfin on vient de réimprimer, pour ces fêtes du bicentenaire, l'ouvrage du P. Meschler, qui est et demeure bien, en fait d'histoire proprement dite, ce que nous avons de plus solide et de plus complet, sans cesser un instant d'être pieux et suggestif d'oraison (puisque c'est du P. Meschler), sur le Saint. — Trois parties : le Saint dans le monde, le Saint dans l'Ordre, le Saint dans le Ciel.

V. — Former des prêtres a été la grande œuvre de S. Vincent de Paul et demeure une des grandes œuvres de ses fils. Maintenant que, grâce à M. Coste, nous sommes en possession de l'édition complète et définitive de son immense Correspondance et de ses Entretiens, la tâche devient possible d'étudier avec précision dans les plus minimes détails l'idéal qu'il s'est fait et

qu'il a inculqué à tous du sacerdoce et du saint ministère. C'est ce que vient de faire M. Arnaud d'Agnel, qui dans un précédent volume nous avait si magnifiquement parlé de S. Vincent de Paul Directeur de conscience (*Ami* 1925, p. 394). Cette fois M. A. d'Agnel nous redit tout ce que nous avons à apprendre à l'école du Saint : fidélité à la vocation à travers toutes les épreuves, zèle et science de l'oraison, ferveur de l'orthodoxie, ferveur pour la liturgie, ferveur aux études ecclésiastiques, science de la prédication, science de la direction, science pédagogique, science des rapports avec l'autorité ecclésiastique, avec l'autorité civile, avec les confrères, avec nos familles, avec nos serviteurs et employés, science de nos devoirs de société, science de la gestion des biens temporels : — un des livres assurément les plus pratiques et tout ensemble les plus élevés que nous puissions avoir sur la vie sacerdotale et paroissiale.

VI. — M. Maire, auteur déjà de nombreuses pages hagiographiques pénétrées d'une si suave piété, dédie son nouvel opuscule aux jeunes gens et jeunes filles qui cherchent leur vocation, aux prêtres et aux fidèles qui hésitent sur le choix du Tiers Ordre auquel ils veulent se faire agréger. C'est un nouveau baiser d'amitié que se donnent, tout le long de ces pages, les deux Saints dont le baiser symbolique à Rome n'a cessé d'inspirer artistes et poètes, du B. Angelico à Lacordaire. C'est un parallèle tout fraternel entre le pauvret de Dieu et le paladin du Christ (comme les appelle Dante), entre la genèse de leurs deux Ordres, leurs signalements, leurs états de service, leurs arbres généalogiques (lignée de l'un et de l'autre).

Vie de S. Thomas d'Aquin, par Guillaume de Tocco, traduction du P. Pègues et de l'abbé Maquart. — In-8 de xxv-402 p. — Toulouse, Privat, et Paris, Téqui.

La présente traduction a été composée principalement en vue de contribuer à la célébration du 6e centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin. Cette particularité en explique le détail : rien de plus naturel, en effet, que de mettre sous les yeux du public, à cette occasion, les documents qui ont accompagné la canonisation elle même. Le choix de la biographie écrite par Guillaume de Tocco s'imposait, puisqu'elle n'est autre que le résultat d'une enquête minutieuse menée par ce religieux, une quarantaine d'années après la mort du saint, précisément dans le but d'en introduire la cause en Cour pontificale. De là également l'insertion, au moins dans leur partie essentielle, des dépositions faites par les témoins au cours du procès canonique institué à Naples. Le texte intégral de la Bulle de canonisation avait aussi sa place tout indiquée, de même que celui du discours inaugural où S. Thomas, sans le savoir, caractérisait si justement l'influence doctrinale qu'il devait exercer un jour. Enfin une courte notice historique permet de replacer dans leur cadre les principaux événements contenus dans le récit.

L'intérêt exceptionnel qu'offre cette biographie n'échappera à personne : outre l'absolue probité de l'auteur, le nombre des témoins interrogés et la valeur des renseignements fournis par eux sont un sûr garant de la vérité des faits rapportés. On y chercherait en vain, il est vrai, des précisions chronologiques ou topographiques : une seule date directe y est donnée, celle de la mort du saint. La raison en est que ces détails n'étaient nullement exigés par les mœurs de l'époque, et d'ailleurs ils n'entraient que pour une part secondaire dans les préoccupations de l'auteur. Mais cette lacune, si elle présente l'avantage de dégager plus nettement la physionomie du Docteur Angélique, demande néanmoins à être comblée, et nous espérons que, dans un avenir prochain, les patientes recherches des érudits aboutiront à nous donner une *Vie* qui réponde aux exigences de la critique moderne.

En attendant, les traducteurs ont accompli une œuvre très utile en parant à l'absence en librairie de toute biographie de S. Thomas. S'ils n'ont pas reproduit *in extenso* le texte latin en regard du leur, les quelques fragments plus caractéristiques conservés par eux suffisent amplement à montrer avec quelle fidélité, sans pour cela rien sacrifier de l'élégance, ils ont su rendre l'original.

Henri Pinault, Docteur en théologie. **Le Platonisme de S. Grégoire de Nazianze.** *Essai sur les Relations du Christianisme et de l'Hellénisme dans son œuvre théologique.* — In-8o de xii 241 p. — Paris, Beauchesne (1925).

La remarquable thèse de théologie de M. Pinault étudie, en S. Grégoire de Nazianze, la rencontre de la culture profane grecque et de la culture chrétienne. Ce problème des rapports de l'elément chrétien et de l'elément profane dans l'œuvre théologique de S. Grégoire a reçu diverses solutions. Pour les uns (J. Draeseke, Harnack), l'influence platonicienne fut prépondérante et marqua son emprise victorieuse sur la théologie de S. Grégoire, au point d'en faire une doctrine « nettement inconnue au temps des Pères apostoliques. » Pour d'autres, les tentatives de S. Grégoire en vue de concilier le platonisme et le catholicisme se heurtèrent à l'impossible et aboutirent à un éclectisme en fait impraticable (Petit de Julleville). Von Christ reproche pareillement à S. Grégoire d'avoir voulu fondre en une seule entité hellénisme et christianisme, et de n'avoir pas senti que « la forme grecque n'était souvent pas adéquate au contenu chrétien. » Pauly dans la *Real Encyclopädie* accentue encore ces accusations. « Altération du christianisme traditionnel, alliance contre nature et malheureuse de deux cultures nécessairement opposées, méprise ou échec, telles sont les conclusions de ces critiques qui condamnent, à des titres divers, l'œuvre de notre théologien. »

D'autres critiques, sans être aussi sévères, — tel Guignet, — concèdent cependant que S. Grégoire, pour fusionner hellénisme et christianisme, a dû imposer à l'un et à l'autre de « mutuelles concessions. » La formule, vague et pleine d'équivoque, a besoin d'être précisée. M. Pinault rétablit la vérité.

Tout en admettant quelque influence de la culture profane et de la philosophie platonicienne surtout, — influence que personne aujourd'hui ne conteste, — M. P. veut examiner, en se plaçant au point de vue théologique, s'il y a lieu de maintenir les conclusions de la critique moderne si souvent opposées à la pensée traditionnelle de l'Eglise, admiratrice enthousiaste du grand « théologien. » Et, pour répondre à cette question, il recherche tout d'abord les sources chrétiennes (Ecriture, Tradition) et les sources profanes (philosophie platonicienne et plotinienne spécialement) de la pensée théologique de S. Grégoire. Il veut établir comment ces éléments se sont unis : juxtaposition ou fusion étroite, accueil sans modification aucune ou transposition habile des données profanes dans le plan chrétien ?

Ce qui est vrai, c'est que l'évêque de Nazianze, à la lumière de l'Evangile et de l'enseignement patristique traditionnel, a cherché un peu dans toutes les philosophies, mais surtout dans le platonisme et le néoplatonisme, des éclaircissements, des rapprochements, en un mot, l'intelligence de sa foi. La transcendance de Dieu et l'impossibilité de le connaître pleinement, la nature du mal, la purification, la ressemblance divine, le rôle capital du désir dans l'ascension vers Dieu, l'opposition dualistique du monde sensible et du monde intelligible, l'ascétisme libérateur du corps, le mépris de la chair et du monde extérieur, la recherche cons-

tante de l'union à Dieu, la contemplation mystique, terme bienheureux des efforts du sage, voilà des conceptions plotiniennes dont Grégoire sait fréquemment tirer parti. Mais, de l'aveu même du saint Docteur, il a nettement et définitivement décidé de subordonner toujours l'hellénisme au christianisme. Son œuvre n'est donc pas une simple juxtaposition des conceptions chrétiennes et des données profanes, comme s'il y avait dans sa pensée deux plans parallèles, naturel et surnaturel, sans fusion aucune. En réalité, chaque fois qu'il traite des vertus naturelles, connues des philosophes païens, l'évêque de Nazianze unit étroitement les doctrines de l'Evangile et celles des Sages grecs. Mais, s'il reçoit des profanes leurs doctrines avec sympathie, sa foi les contrôle avec vigilance et les épure; elle élimine ce qu'elles ont d'erroné ou d'audacieux. Constamment il adapte la pensée et la langue théologique au christianisme : les formules platoniciennes qu'il emploie dépouillent ainsi leur sens païen pour porter un sens nouveau et spécifiquement chrétien. En un mot, comme il le dit lui-même, il a ennobli le vocabulaire des écoles païennes par les lettres divines, c'est-à-dire qu'il a élevé les formules profanes à la hauteur du christianisme et les a rendues capables de porter un sens chrétien. Son génie créateur a sans cesse épuré, adapté, élevé, transfiguré.

On comprend ainsi que si l'évêque de Nazianze utilise l'hellénisme, il ne s'est pas laissé envahir par lui et ne s'identifie pas avec l'esprit grec. Il y avait tant de distance entre la pensée profane, même néo platonicienne et celle de l'Evangile ! L'Incarnation, le Christ, la grâce, voilà des données qui échappaient évidemment et d'une façon complète aux païens, même aux temps de Plotin. La conception chrétienne de la création leur était également étrangere, ainsi que celle de la Trinité. Comment s'étonner alors que Grégoire soit souvent indépendant des sources profanes, et raille les « mythes insensés » des païens ?

Le christianisme reste le maître incontesté de sa pensée comme de son cœur. Il faut féliciter M. P. d'en avoir supérieurement fourni la preuve. Sa thèse magistrale montre bien que « loin d'être une méprise ou un échec, comme le pensaient Christ et Pauly, l'alliance de la culture chrétienne, chez Grégoire, a été très heureuse; elle a servi très remarquablement la cause de l'Evangile, selon qu'il l'avait projeté. Hellénisme et christianisme ont fait de lui une des plus hautes figures de l'Eglise orientale, son « théologien » le plus brillant et le plus sûr » (p. 244).

Pour comprendre la Philosophie, par l'abbé Th. Moreux — In-18 de 295 p., 12 f. — Paris, Doin (1926).

Il est bien difficile, tranchons le mot, impossible, d'être à la fois encyclopédique et spécialiste. Chacun sait que Ingres, peintre de génie, ne fut jamais qu'un médiocre violoniste. *Non sutor ultra crepidam*, disait un vieil adage romain, ce qui se traduit en français : « Ne sortons point de notre competence. » M. Moreux nous excusera de ce préambule, qui ne vise d'ailleurs à contester son « encyclopédisme » que pour mettre davantage en relief ses brillantes qualités de « spécialiste » astronome et homme de *sciences* (au pluriel s. v. p.).

Nous avons maintes fois, et très chaudement, fait ici l'éloge des nombreuses publications scientifiques de M. M. et notamment de ses petits livres de « vulgarisation » (arithmetique, algèbre, géométrie, physique, mécanique, etc. etc.) qui lui ont valu, tout à la fois chez les savants et chez les ignorants, une réputation justement méritée. Mais si nous avons sans réserve admiré par exemple les *Enigmes de la science*, nous avons beaucoup moins goûté les *Confins de la science et de la foi*.

L'*Ami du Clergé* mentirait à son titre, à son essentielle raison d'être, s'il se permettait de recommander au clergé le nouvel essai de vulgarisation rédigé, dit le titre, *Pour comprendre la philosophie*. A part quelques bonnes pages que nous aurons soin d'excepter, l'ensemble, assez superficiel, ne sort guère du cadre d'une philosophie de baccalauréat, à la manière des Bénard, Boirac, Janet, etc., et encore n'est ce point là un « manuel, » ni même le résumé d'un programme normal de philosophie, mais une série de dissertations sur certains sujets choisis qui sont peut-être, si l'on veut, *de la* philosophie, mais non pas, même dans le raccourci de leur synthèse, LA philosophie.

L'auteur appartient, c'est visible, à une génération qui n'a pas eu, comme nos jeunes clercs du xx[e] siècle, la bonne fortune de puiser à leur source les eaux salutaires de la philosophie scolastique. S'il en adopte parfois certains termes (acte et puissance, matière et forme), c'est pur verbalisme, car il ne les a pas compris, puisqu'il leur donne, de très bonne foi évidemment, un sens « moderne » de son cru qui trahit profondément leur signification traditionnelle. Du reste, M. M. semble n'avoir eu que des relations assez éloignées avec la scolastique; tout au moins prouve-t-il qu'il en ignore ou en a oublié l'histoire, quand, par exemple, il attribue à l'*école thomiste* des doctrines qui sont en réalité celles de la scolastique tout entière.

Nous n'aimons pas, à l'*Ami*, formuler des accusations sans preuves. Voici donc des citations où le lecteur, quelque peu averti des choses de la philosophie, de la philosophie scolastique surtout, pourra constater le bien fondé de nos critiques. La plupart de ces textes parlent assez d'eux-mêmes, sans qu'il soit besoin d'y insister. Nous ne soulignerons d'un bref commentaire que ceux qui nous paraissent particulièrement le mériter en raison de leur importance.

— *Toute sensation est à proprement parler une véritable connaissance* (page 31, 32). — Et alors, l'acte de l'*appétit sensitif*, qui n'est pas acte de connaissance, n'est donc pas une sensation ? M. M. connaît peu la théorie de « l'appétit sensitif » qu'il appelle d'ailleurs, sans explication, d'un mot en passant, *volition sensible :* expression parfaitement incorrecte.

— *Tout bien sensible est ce que les psychologues appellent encore l'appétit sensible* (p. 63). — Mais non ; l'appétit sensible est une *faculté*, et le bien sensible est son *objet*.

— *Le moi qui sent n'est pas composé de parties* (p. 76) — Un scolastique de son entourage expliquera à M. M. comment et pourquoi *sentire est conjuncti*, et non pas *solius animæ*.

— *Nous sentons notre âme* (p. 79). La perception de deux sensations différentes (odeur d'œillet, odeur de rose) *est un acte que nous mettons au défi de réduire à la sensation* (p. 79, 80). — La scolastique tout entière a depuis longtemps relevé le défi, dans sa théorie bien connue du *sens interne*, appelé par elle *estimative* (dans la bête) et *cogitative* (dans l'homme). C'est la clef de voûte de sa doctrine de l'*instinct*. M. M. fait erreur quand il pense pouvoir prouver par cet argument la spiritualité de l'âme (p. 86). Il confond le jugement « intellectuel, » par comparaison sur idées universelles, avec le jugement rudimentaire, ou, ce qui est mieux dit, le discernement de connaissance concrète et purement sensible, *discretio concretorum sensibilium*, qui existe chez l'animal, et répond à ce que le langage moderne appelle *instinct*. Voir un manuel quelconque de philosophie scolastique au chapitre de l'*estimative*.

— *L'intelligence dégage le moi du non-moi pour construire le monde extérieur et arriver à le connaître* (p. 89). — ???

— *Nos concepts généraux dérivent de la notion du moi* (p. 96)... *Nos idées générales sont la représentation des lois universelles des choses* (p. 37).

— *L'essence est la loi d'après laquelle les qualités constituant un être sont unies* (p. 100).

— *Tous nos raisonnements se ramènent à une seule méthode : la déduction* (p. 129).

— *La substance est l'essence réalisée plus la puissance à acquérir, à devenir autrement que ce qu'elle est en acte* (p. 101)... *Il y a dans la substance, de par sa nature, une certaine prédisposition, une puissance à revêtir certains attributs ; l'acte est l'ensemble des attributs possédés par l'être à un moment de son existence* (p. 180). — C'est tout ce qu'on nous sert sous le titre pompeux : l'*Acte et la puissance !* M. M. ne se doute pas qu'il y a aussi puissance et acte dans l'ordre substantiel, pas plus qu'il ne soupçonne l'importance fondamentale de la célèbre doctrine *de potentia et actu* dans la métaphysique scolastique.

— *L'on peut jusqu'à un certain point soutenir avec quelques dogmatiques du Moyen Age cette proposition d'une hardiesse toute métaphysique : la vérité n'est que l'adéquation de l'objet et de l'intelligence* (p. 140). — Quel élève-philosophe de nos séminaires lirait pareille phrase sans un sourire amusé ? *Jusqu'à un certain point ?...* Mais non ! On peut y aller carrément ; rien n'est plus clair, certain, indiscutable. — *Avec quelques dogmatiques du Moyen Age.* Mais non ! c'est la doctrine très ferme de la scolastique tout entière. — *Hardiesse toute métaphysique !...* Mais non ! Hardiesse aucune, absolument ! Et puis, est-ce que les métaphysiciens ont coutume d'être plus hardis que les physiciens et les astronomes ? M. M. sait le latin ; peut-être comprendra-t-il mieux la formule fameuse ainsi énoncée : *Veritas* (ontologica) *est adæquatio intellectus* AD REM.

— *Le principe de contradiction inclut la notion de temps qui fait partie, comme celle de l'espace, de nos idées essentielles* (p. 140). — !!!

— *Nos actes* (futurs) *n'existeront pas parce que Dieu les voit, mais il les voit parce qu'ils existeront* (p. 160). — Si M. M. possède une *Somme théologique* dans sa bibliothèque, il pourra y lire (I^a, q. XIV, a. 8) 1° que *scientia Dei est causa rerum* et 2° que *res futuræ non sunt causa quod Deus sciat.*

— *L'étendue est l'ensemble des rapports d'action qui existent entre les particules matérielles* (p. 168)... *Multiplicité d'actions coexistantes, complexité et échange de rapports, voilà toute l'étendue* (p. 175)... *L'espace n'existe pas, ce n'est qu'une idée* (p. 182) .. *Le continu n'est qu'une création de notre esprit* (p. 183).

— *La question d'étendue pour la dernière particule matérielle ne saurait même se poser* (p. 185). — Pardon ! Elle se pose inexorablement, et il ne suffit pas de l'escamoter pour la résoudre. Les protestations n'y font rien. Sa bizarre conception de l'étendue entraîne M. M. dans le sillage du dynamisme à la Boscovich, et il doit logiquement répondre ceci à la question : « la dernière particule de matière est inétendue, substance simple, indivisible. »

— *Dans toute substance matérielle, le côté passif peut être représenté par une* MATIÈRE PREMIÈRE *commune à toutes ses particules ; et c'est un principe actif qui déterminerait cette matière qui l'actuerait, qui serait capable par conséquent de la faire passer de la puissance à l'acte, en un mot de la modifier : ce principe actif, accompagnant toute matière, a reçu le nom de* FORME SUBSTANTIELLE, *c'est donc de cette forme spéciale que dérive l'action, la force, l'énergie* (p. 181). — L'auteur appelle cela l'*hylémorphisme*, et, pour plus amples renseignements, il renvoie à la *Philosophie* du card. Mercier. Or, quel lecteur, un tant soit peu instruit de l'histoire de la philosophie, reconnaîtra sous ce déguisement la théorie scolastique de la matière première et la forme substantielle ? Pour M. M. la matière (en grec *hylé*) c'est la substance « seconde, » déjà constituée dans son entité pleine substantielle. Il se l'imagine matière par son *côté passif*, en tant qu'elle est apte à recevoir des modifications, et *première*, parce qu'elle est « commune » à toutes les particules. Quant à la forme substantielle, il en fait un *principe actif* existant en dehors de la substance, dans laquelle il produit, à titre de cause efficiente, les modifications, accidentelles évidemment, dont elle est susceptible. Si, au lieu de se contenter de citer les philosophes de Louvain, M. M. avait pris soin de les lire, ils lui auraient appris que la matière première des scolastiques n'est pas du tout une substance, mais une partie de substance, l'élément *réceptif* de la forme, et aussi, que la forme n'*agit* pas sur la matière, mais lui donne l'actuation et la spécification d'être par communication intégrale de sa propre entité, ce qui est « information, » c'est-à-dire œuvre de *causalité formelle* et non point du tout de *causalité efficiente.*

— *Nous pouvons dire avec l'école thomiste que l'âme humaine est la forme substantielle du corps* (p. 226). — C'est bien de l'honneur, beaucoup trop, pour l'*école thomiste ;* il n'est que juste, historiquement, de l'étendre à la scolastique tout entière. Il y a mieux. M. M. sera flatté sans doute d'apprendre que sa proposition a été, il y a de cela quelque 600 ans, l'objet d'une définition dogmatique au Concile œcuménique de Vienne (1308).

— *Tout est activité* (p. 212) ; *tout être existant est activité* (p. 276). — Ceci mène tout doit au panthéisme : si tout être, en tant qu'être, est acte, tout être est Dieu, à qui seul convient cette essentielle prérogative, tandis que dans la créature *operari sequitur esse.*

— *Les causes secondes dépendent médiatement de la toute-puissance créatrice* (p. 213).

— *Force nous est de requérir pour l'existence de l'âme de l'animal un acte spécial du Créateur* (p. 227) ; et cela parce qu'il y a chez lui, comme d'ailleurs dans le végétal, *un principe d'activité... quelque chose de méta-spatial que ne saurait produire la matière brute* (ib.). — Et voilà une bonne preuve de la spiritualité de l'âme humaine, car « *A plus forte raison doit-on admettre l'intervention de Dieu dans la création de l'âme humaine.* » (Ib.). — !

— *Les prétendus dédoublements de la personnalité ne sont au fond que des altérations de l'idée du moi* (p. 275).

— *C'est un fait admis par tous les savants et tous les philosophes qu'un élément matériel ne saurait se détruire lui même : rien ne s'anéantit dans la nature ; si la substance matérielle ne renferme en elle aucune cause d'anéantissement, pourquoi admettrait-on le contraire pour la substance immatérielle et spirituelle ? Notre âme, substance simple, persiste donc après la dissolution du corps, en un mot elle est immortelle* (p. 276). — Voilà une preuve assez inattendue de l'immortalité de l'âme !

A la fin de son livre M. M. cite ses auteurs préférés, qu'il invite à lire et qu'il a sans doute consultés. Nous y relevons, entre autres, les noms de Baudin, Gratry, Bergson, Boutroux, Malebranche, Pascal, Janet, Balmès, Delbos. On reste un peu étonné de voir l'école de Louvain (Mercier, de Wulf...) en pareille compagnie, et plus étonné encore de constater combien peu notre auteur s'en est inspiré.

Si ce volume n'aide personne à « *comprendre* LA *Philosophie,* » nous pensons néanmoins qu'il pourra en certains milieux laïques et « savants » rendre bon service. Il n'est que juste de remarquer qu'il y a là à côté de l'ivraie de fort bon grain. Savant lui-même, M. M. se trouve à l'aise et disserte avec compétence sur certaines questions philosophico-scientifiques qui rentrent dans le domaine de sa spécialité. C'est ainsi qu'il aborde, en pleine maîtrise de ses sujets, le problème de l'infini, des probabilités, de la conservation de l'énergie, de la finalité, du transformisme, etc.

Du reste, là-même où nous avons dû relever des défaillances regrettables, il y aurait exagération à conclure de notre critique un peu sévère, au point de vue scolastique surtout, que les thèses de M. M. sont dépourvues de toute valeur d'utilité pratique Nombre d'esprits simplistes, étrangers aux subtilités d'une critique philosophique un peu aiguë, pourront en rester favorablement impressionnés, et goûter la forme vul-

garisatrice, parfois séduisante, de leur présentation, qui est comme l'on sait le talent incontesté, et le mérite aussi, de l'auteur. A l'*Ami* nous sommes entre prêtres ; M. M. sera tout le premier à comprendre que nous aurions sans doute apprécié ce volume avec plus d'indulgence s'il était dû à une plume laïque.

La Publicité obligatoire des fonds électoraux *(Historique et Documentation 1905-1926)*, par Perry Belmont, ancien Président de la Commission des Affaires Etrangères des Etats-Unis. In-8 de 216 p., 20 f (major. 20 %). — **Les Axiomes des Affaires,** par Herbert Casson. In-8 de 240 p., 15 f. (major. 20 %). — Paris, Payot.

I. — Perry Belmont, déjà présenté ici l'an dernier (p. 237-8), un des leaders du parti démocrate américain, expose dans ce nouveau volume comment il est arrivé à faire voter la célebre *Publicity Law,* ou loi rendant obligatoire la publicité touchant l'origine et le montant des fonds reçus et dépensés pour toutes les élections.

On sait combien la question est brûlante en France depuis les élections du 11 mai 1924, et à quelles scènes comico-tragiques elle a donné lieu à la Chambre actuelle. P. Belmont y voit la loi essentielle de toute démocratie. Peut-être : s'il est vrai que la vertu est d'une nécessité plus essentielle encore pour la démocratie que pour d'autres formes de gouvernement. Mais ce n'est pas à coups de textes législatifs que se décrète et se réalise la pratique de la vertu.

Toujours est-il que, si la loi Belmont ne suffit pas à infuser au peuple américain une vertu politique parfaite, c'est du moins un sérieux élément de corruption qu'elle démasque et écarte. Et nous souhaitons que son livre soit compris en France.

Outre cet intérêt de morale générale, cet exposé en offre un autre qui nous touche plus spécialement, nous Français, et Français de 1927. C'est le secret des fonds électoraux qui a permis à une ligue de dépenser 50 millions de dollars — soit 2 milliards de francs — pour faire passer la fameuse loi de prohibition ; et c'est de la loi Belmont qu'est née la formidable campagne anti-prohibitionniste qui se développe en ce moment aux Etats-Unis et dont on est en droit d'espérer un résultat favorable.

II. — D'Amérique aussi nous vient un Manuel de la Science des Affaires, — du Canada, d'un Canadien de langue anglaise, fils d'un missionnaire anglican. Herbert Casson (né en 1879) s'est spécialisé, dès sa sortie de l'Université de Toronto, à vingt-quatre ans, dans les questions sociales ; a été l'un des pionniers de la cause ouvrière aux Etats Unis, non en socialiste (au sens politique du mot), mais en avocat passionné, en novateur convaincu des œuvres sociales (diminution des heures de travail, organisation meilleure de l'usine, relèvement des salaires parallèle à l'augmentation de la production, etc.) ; journaliste au grand quotidien *New York World ;* orateur puissant qui a parcouru en tous sens l'Amérique, le Canada, la Grande-Bretagne, travaillant partout à l'organisation industrielle et présentant lui-même en sa personne un exemple vivant de relèvement des salaires (l'an dernier, un consortium de commerçants des Etats-Unis lui faisait offrir, lors de son Congrès annuel, 1000 dollars pour un speech d'une demi heure !) ; très recherché comme Expert-Conseil commercial et industriel, *Efficiency Expert,* Expert en « efficacité, » mot qui n'a pas d'équivalent en français et qui ne peut se définir que par cet énoncé : *La science d'atteindre, par le minimum absolu d'effort, le maximum absolu de rendement ;* rédacteur en chef du journal *Efficiency Magazine,* uniquement destiné aux usiniers et aux négociants, et comptant plus de 18.000 lecteurs assidus.

Voilà présenté l'auteur de ce Manuel qui s'adresse non pas seulement aux potentats des affaires colossales, mais à quiconque veut se rendre capable de gérer ses propres affaires : 16 chapitres, 16 axiomes, « les 16 commandements de l'homme d'affaires » : axiomes en effet, idées très simples, mais auxquelles on fait donner leur maximum de fécondité : un riche exemple d'*efficiency :* « Il faut être au moins deux pour traiter une affaire... Il y a trois éléments dans une affaire : l'acheteur, le vendeur et la marchandise... Un acheteur est celui qui tient plus à un article qu'au prix qu'il représente, » etc.

L'Art Français. XVII^e siècle (1610-1690), par René Schneider, prof. à la Faculté de Lettres de Paris. — **L'Art Français. XVIII^e siècle (1690-1789),** par le même. 2 vol. in-8 de 224 et 240 p. 117 et 138 gravures, à 20 f. l'un. — **Ange-Jacques Gabriel,** par le comte de Fels. In 8 raisin de IV-282 p., 24 planches hors texte, 30 f. — Paris, H. Laurens.

I. — Sur M. R. Schneider et son incomparable maîtrise, voir ce que nous avons dit de son *Art Français au Moyen Age et à la Renaissance, Ami* 1924, p. 800. Avec ses deux nouveaux volumes il aborde l'art classique, qui s'épanouit et triomphe aux XVII^e et XVIII^e siècles, sous les auspices de la Monarchie absolue et de droit divin. Pour le romantisme, l'art classique, ce fut l'art qui a des règles : définition inepte autant que funeste, puisque là où il n'y a pas de règles, c'est le règne de l'anarchie. Tout art a des règles, des règles qui s'apprennent et s'enseignent comme un catéchisme. Quand le Romantisme, par delà les ruines de l'art classique, prétend rejoindre le Moyen Age en proclamant la Liberté absolue, il commet un non sens. Le Moyen Age a suivi des règles ; il a eu une initiation, et très forte, qui se transmettait hiérarchiquement du maître au compagnon et à l'apprenti, — des règles qui seulement servaient à diriger l'expression d'un sentiment plus spontané.

L'art classique a été surtout intellectuel. Il pense les choses autant qu'il les observe. Il les regarde consciencieusement d'abord, puis il leur fait sentir son pouvoir d'épuration pour les rapprocher de la beauté qu'il conçoit : c'est un art platonicien, aux antipodes de ces modernes qui proscrivent la pensée et copient brutalement, en disant : « Je vois comme ça. » Il rebâtit l'Univers suivant des lois qu'il lui impose. Et il affirme ainsi la supériorité de l'œuvre d'art sur la Nature qu'elle maîtrise. Ils ont le culte de la raison, tous : Poussin est logicien comme Descartes ou Corneille ; Mansart et Le Nôtre savent, aussi bien que Racine, Pascal ou Boileau, « ce que c'est que l'ordre. » Versailles, « la plus belle réussite artistique que le monde moderne ait connue, » c'est le beau obtenu par la méthode : il est équilibré et harmonieux. L'artiste classique construit, organise, par le jeu naturel de son esprit et de son œil.

L'art classique sait certes ce que c'est que génie, inspiration, don, instinct sacré. Mais il sait aussi que le don le plus riche, en art comme dans toutes autres manifestations de l'activité humaine, risque de se fourvoyer et ne produit rien de durable sans l'appui d'une doctrine et d'un enseignement organisé.

Et la règle, par elle-même, n'est pas tout. Elle ne dispense pas du don. Elle n'est jamais inféconde pourtant, pas plus en art qu'ailleurs. Dès qu'il y a don, même médiocre (et le simple fait de suivre une règle implique déjà quelque don), la règle lui assure un maximum de rendement. C'est ainsi que les deux cents ans qui vont de Poussin à David nous offrent certes quantité d'œuvres sans génie, mais aucune qui soit insignifiante ou nulle. L'œuvre classique, si elle n'exprime pas une sensibilité d'élite, elle reflète du moins un système solide de principes et de formes, édifié lentement par l'expérience collective des siècles.

Le classicisme est aux médiocres une armature ; là est à la fois son danger et sa grandeur, qu'il faut accepter ensemble : — une armature qui soutient la débilité de l'artiste quand debilité il y a, mais qui ajoute sa force à celle du génie.

La règle soutient, mais elle n'enchaîne pas. Elle n'est nullement génératrice d'uniformité. Elle n'a jamais nui à l'épanouissement des talents les plus variés. Qu'y a t il de plus dissemblable que ces deux siècles, l'un et l'autre réunis sous ce nom générique d'art classique, l'un et l'autre soumis à la règle classique ? Cette large étiquette de « période classique » recouvre autant de diversité que celle qui désigne en gros le « Moyen Age. » Il y a au moins autant de différence entre l'art où s'est encadrée la majesté de Louis XIV et celui où s'est prélassé le voluptueux Louis XV, qu'entre l'idéalisme serein des statues gothiques du XIIIe siècle et l'âpre et douloureuse franchise du XVe. L'art du XVIIIe siècle est tout mobilité. Au temps de Louis XIV, le dessin fixe une image noble et calme de la vie : il est *statique*. Désormais (du moins jusqu'en 1760 où l'obsession de l'antiquité le tendra de nouveau), tout, style décoratif, meuble, tableau, dessin, parfois l'édifice même, cherche le vibrant et agite la forme : l'art est *dynamique*. Il l'est même jusqu'à la trépidation, par exemple chez La Tour. Après la gravité, la sémillance. L'art exprimait un état des choses : voici qu'il cherche leurs aspects passagers. Il se fait (comme aussi la langue) vif et léger pour saisir la vie, la vie remuante, mouvante, celle du geste, de l'attitude, de la physionomie. Le siècle commence par la pirouette de Mezzetin, dit l'Indifférent, dans l'exquis tableautin de Watteau, continue par les fougueuses pochades de Fragonard, et finit par les gambades des faunesses de Clodion.

Voilà quelques-unes des considérations générales qui sont à la base de l'ouvrage de M. Schneider. Nos lecteurs auront senti combien elles sont fécondes, et non pas pour l'histoire de l'art seulement, mais de bien d'autres choses encore, de toutes choses humaines. Pas plus que nous ils n'auront résisté à la pensée de prolonger les lignes, et de songer que ce qui est dit de la règle en art n'est pas moins vrai de la règle en vie morale et surnaturelle. Tout le livre de M Schneider est l'illustration de ces vues vastes et saines. Il est, comme l'art classique lui-même, il est tout pensée, raison, discipline, règle au service du sentiment artistique le plus exquis. Un livre à méditer vraiment. Et comme en toute méditation il faut faire à l'imagination sa part, ce qui est le propre de la « composition du lieu, » M. Schneider y a pourvu par une illustration qui est une merveille : merveille de goût dans le choix et l'agencement des sujets reproduits, merveille aussi que la splendeur qu'a su réaliser l'éditeur.

II. — M. Schneider fait une place d'honneur à Ange-Jacques Gabriel, « la fleur du génie français au milieu du XVIIIe siècle, » écrit il, l'architecte de génie à qui nous devons notre Place actuelle de la Concorde et les deux Palais qui lui font un si somptueux decor, le Petit Trianon, l'Ecole militaire, nombre de reconstructions et d'embellissements aux Châteaux de Versailles, Compiègne, Fontainebleau, Choisy, etc. Les Gabriel sont toute une dynastie d'architectes qui, tout le long du XVIIe siècle et déjà au XVIe, ont illustré la France et décoré nos grandes villes de monuments aussi artistiques qu'utiles : la Grand'Place à Rennes, la Place Royale à Bordeaux, les tours de la cathédrale d'Orléans, le pont de la Guillotière à Lyon, le Pont Royal et l'Hôtel Biron à Paris, etc., etc. Ange-Jacques est la fleur d'un belle lignée ; et, en même temps qu'un artiste de génie, c'était un bien honnête homme dont on étudiera avec un grand plaisir la vie et l'œuvre dans le livre, aussi clair et élégant qu'erudit et consciencieux, que lui consacre M. de Fels.

LITURGIE

Q. — Au 2e dimanche de mai, l'*Ordo* diocésain porte la note suivante : « Hodie potest celebrari solemnitas externa S. Joannæ Arcensis virg in una missa, excepta conventuali et parochiali quæ semper de officio diei dicitur. »

1° Dans les séminaires, — que le *Codex* assimile aux paroisses sur certains points, — la grand'messe du dimanche peut elle être ou non de la solennité de Ste Jeanne d'Arc ?

2° Que faut-il entendre par messe conventuelle, messe paroissiale ?

Dans les églises paroissiales du diocèse il y a ordinairement le dimanche une ou plusieurs messes basses, puis une grand'messe chantée vers 10 heures, enfin parfois une dernière messe basse vers midi. Laquelle doit être considérée comme messe *paroissiale* et atteinte en cette qualité par l'interdiction ci-dessus ?

3° En quoi peut bien consister, dans les églises, cette *solemnitas externa*, si on doit l'exclure de la grand' messe ? Y convoquer alors les fidèles plus spécialement, n'est-ce pas les dissuader d'assister à la grand'messe ?

4° Et là où il n'y a qu'une messe, n'y a-t-il pas quelque duperie à convoquer les fidèles pour une solennité dont on ne fera nulle mention dans les prières liturgiques ?

Les mêmes questions se posent pour la solennité extérieure du Saint Rosaire.

R. — Ad I. La solennisation extérieure de certaines fêtes doubles de 1re ou de 2e classe le dimanche même auquel antérieurement à la promulgation du *Motu proprio* de Pie X *Abhinc duos annos*, du 23 octobre 1913 [1], celles-ci avaient été fixées une fois pour toutes, est alors permise aussi bien dans les oratoires publics ou semi-publics que dans les églises proprement dites. En effet, le décret général de la S. C. des Rites du 28 octobre 1913 [2] qui, entre autres choses, a introduit et réglementé la célébration facultative de la solennité extérieure de ces fêtes, n'en limite aucunement l'autorisation aux seules églises [3] : « *Ubi*, y est-il stipulé de façon générale et sans nulle distinction de lieu (§ I, n. 2), solemnitas externa festorum quæ hucusque alicui dominicæ perpetuo affixa erant, in ipsa dominica celebratur... »

Permise désormais, *servatis servandis*, pour la France entière le deuxième dimanche de mai en vertu du décret précité puis de l'indult du 9 novembre 1921 [4], la célébration de la solennité extérieure de Ste Jeanne d'Arc l'est aussi ce jour là, par le fait même, dans toutes les chapelles semi-publiques — et donc dans la chapelle principale des séminaires — de notre pays.

Ad II. *a)* On appelle *messe conventuelle* la messe, chantée ou non, que chaque jour, dans les églises où l'office choral est obligatoire, v. g. dans les églises cathédrales ou collégiales, on doit célébrer en connexion étroite avec cet office, au moment voulu et de la manière prévue par les

[1] Voir *Ami* 1913, p. 977.
[2] Voir *Ami* 1913, p. 979.
[3] Cf *Ephemerides liturgicæ*, 1914, p. 122.
[4] Voir *Ami* 1925, p. 364. — On sait que, jusqu'à l'obtention de cet indult, la célébration de la solennité extérieure de Ste Jeanne d'Arc avait lieu chez nous, depuis 1914, le dimanche dans l'octave de l'Ascension, siège primitif de la fête même de la sainte héroïne. (Cf. *Ami* 1926, p. 286).

rubriques [1]. — Il importe de noter ici avec le P. Hægy [2] que « la messe de communauté célébrée dans les chapelles soit des maisons d'éducation, soit des Congrégations religieuses qui ne récitent au chœur que le Petit Office de la Sainte Vierge, n'a ni le caractère ni les privilèges de la messe conventuelle. »

b) En liturgie, on entend par *messe de paroisse* la messe que, tous les dimanches et à certains jours de fête déterminés par le droit, le curé est tenu d'appliquer pour le peuple qui lui est confié [3] : « Parochialis missa appellanda est ea quam parochi diebus festis etiam abrogatis tenentur applicare pro populo. » (S. R. C., 28 nov. 1884, n. 3623, ad 1). — D'après cela, il n'est pas difficile de voir dans chaque cas concret quelle est, parmi les diverses messes célébrées le même jour dans une église paroissiale, celle à laquelle il faut réserver la dénomination de *messe de paroisse*.

Ad III. Le jour où se fait en France la solennité extérieure de Ste Jeanne d'Arc, il n'est nullement interdit, — pas même dans les églises paroissiales, — que la messe de cette solennité, quand la célébration en est permise [4], soit la grand'messe. Une seule chose est exigée, du moins dans les églises paroissiales où il y a plusieurs messes ce jour-là : c'est que la messe de la solennité extérieure ne soit pas appliquée *pro populo*.

Ad IV. La même exigence vaut aussi de droit commun pour les églises paroissiales où, le dimanche, il n'y a qu'une messe. Cependant, en France, il est permis dans ces dernières églises d'appliquer *pro populo* la messe des solennités extérieures. (S. R. C., 14 janv. 1914, *Parisien. et aliar. diœc. Galliæ*) [5].

Remarque. — Tout ce qui est dit ci-dessus s'applique semblablement à la solennité extérieure du T. S. Rosaire. On sait que, par exception, cette solennité, bien que de 2e classe seulement, peut se célébrer avec toutes les messes du Rosaire, sauf la messe conventuelle et la messe de paroisse. (S. R. C., 28 oct. 1913, § I, n. 2).

Q. — 1° Le jour de la Commémoraison de tous les fidèles trépassés, quand faut il lire au chœur le Martyrologe ? Est ce à prime, ou bien avant none ?

L'édition typique vaticane du Martyrologe, approuvée le 11 janvier 1922, porte au 2 novembre, à la fin : « In ipsa die Commemorationis omnium fidelium defunctorum, antequam legantur Nonæ : *Hac die Commemoratio... pervenire*. Postea additur : *Tertio* vel *Pridie Nonas novembris, luna...*, et continuatur lectio usque ad finem, more solito. »

Or, dans l'édition du Bréviaire *(5a post typicam)* parue à Ratisbonne le 17 juillet 1922 (donc *après* l'édition typique du Martyrologe), on lit à Prime de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, comme dans les éditions antérieures : « Deinde in choro legitur Martyrologium, ut suo loco notatur. » *Item* dans les *Variationes in divino Officio, etc.*, où on lit à Prime du même office : « Et in choro legitur Martyrologium, et ante omnia dicitur : *Hac die, etc.*, » puis tout le reste comme dans l'édition typique ci-dessus du Martyrologe.

Où est l'erreur ? Lequel des deux, — Martyrologe susdit, ou Bréviaire de Ratisbonne postérieur à ce Martyrologe, — donne le texte officiel ? A noter que l'édition alléguée du Bréviaire n'a que l'approbation de l'Ordinaire de Ratisbonne.

2° Dans nos couvents existe depuis très longtemps la coutume de dire au réfectoire, après le souper, les matines du Petit Office de la Sainte Vierge, avec les trois psaumes indiqués, suivant les jours, dans le Bréviaire. Nous ne récitons que les matines, sans les laudes. Devons-nous conclure les matines par l'hymne *Te Deum* aux jours marqués par le décret de la S. C. des Rites du 2 mai 1924 ? Veuillez noter que la coutume dont il s'agit n'oblige pas en conscience.

R. — Ad I. Il n'y a, en ce qui concerne la lecture du Martyrologe à l'office de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, aucune contradiction entre les deux rubriques citées par notre vénérable consultant.

De fait, celles-ci n'ont ni la même destination ni le même objet; loin d'être opposées l'une à l'autre, elles s'éclairent et se complètent mutuellement.

De ces deux rubriques, celle du Bréviaire intéresse tous ceux qui prennent part à la récitation de l'office de la Commémoraison générale des fidèles défunts. Elle y détermine l'heure canoniale et, dans cette heure, le moment précis où se lit le Martyrologe : la lecture doit en être faite à Prime, comme à l'ordinaire, mais entre l'oraison *Supplices, Domine, etc.* et le verset *In memoria, etc.*, propres audit office.

C'est au lecteur du Martyrologe que s'adresse la rubrique « In ipsa die, etc. » insérée dans ce livre, immédiatement avant la formule *Hac die, etc.*, entre le 2 et le 3 novembre. Elle lui indique non le moment de la lecture du Martyrologe le jour même des Morts, mais l'ordre à suivre dans cette lecture. Le texte à lire ce jour-là comporte, en effet, deux parties bien distinctes : *a)* l'annonce habituelle du quantième et des saints pour le jour suivant ; — *b)* une formule rappelant exceptionnellement la nature et le but de l'office en cours [1] : *Hac die Commemoratio omnium defunctorum, etc.* Or, il serait absolument étrange que cette formule vînt après ce qui, dans le texte, a trait au lendemain. Aussi la rubrique prescrit-elle de la lire dès le début de la lecture du Martyrologe, avant que d'énoncer le quantième du mois.

Primitivement, cette rubrique était ainsi libellée : « In Commemoratione omnium fidelium defunctorum, antequam legantur *Kalendæ* .. » [2]

[1] Cf. *Ami* 1923, p. 527, col. 1, note 2 ; 1926, p. 524.
[2] *Manuel de Liturgie etc.*, 13e édit., t. I, p. 186, note 2.
[3] Cf. *Ami* 1925, p. 2[illegible]8, col. 1, note 1.
[4] L'occurrence de la fête du patron principal du lieu, de celle du titulaire de l'église ou de la chapelle, de celle du titulaire ou de la dédicace de l'église cathédrale empêcherait la célébration de la messe de la solennité extérieure de Ste Jeanne d'Arc. Mais, en pareil cas, on aurait la ressource de pouvoir ajouter sous une même conclusion, dans une seule messe, l'oraison de la sainte à l'oraison de la fête occurrente (cf. S. R. C., 28 oct. 1913, § I, n. 2). Grâce à cela, la solennisation extérieure de Ste Jeanne d'Arc ne serait pas alors absolument illusoire.
[5] Cf. *Ami* 1925, p. 283 ; 1926, p. 572.

[1] De même, le jour de Pâques, la lecture du Martyrologe commence par « l'éloge » de la solennité occurrente. Il est vrai que cette solennité n'a pu être annoncée la veille, puisqu'on ne lit pas le Martyrologe à l'office des trois derniers jours de la Semaine Sainte.
[2] Il y a, dans le Martyrologe, une rubrique analogue pour le jour de Pâques : « In die festo Paschæ, antequam legantur Kalendæ... »